میمن اسلامک پبلشرز

تقریرِ ترمذی

حصۂ معاملات

جلد اول

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

ضبط و ترتیب
محمد عبد اللہ میمن

تخریج احادیث و مسائل
مولانا سجاد احمد فیصل آبادی
مولانا محمد عبد اللہ فیصل آبادی

میمن اسلامک پبلشرز

دکان نمبر ۲۹، نایاب جامع مسجد، لیاقت آباد کراچی ۱۹

تقریر ترمذی (حصہ معاملات) جلد اوّل
درس حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم
ضبط و ترتیب : محمد عبد اللہ میمن
تخریج احادیث و مسائل :
مولانا سجاد احمد فیصل آبادی
مولانا عبد اللہ فیصل آبادی
ناشر : میمن اسلامک پبلشرز
باہتمام : ولی اللہ میمن
تاریخ اشاعت : اپریل ۱۹۹۹ء

ملنے کے پتے :

- میمن اسلامک پبلشرز۔ نایاب جامع مسجد لیاقت آباد۔ کراچی ۱۹
- ادارۃ المعارف ، دارالعلوم کراچی ۱۴
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰؍ انارکلی۔ لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار۔ کراچی
- مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴
- مکتبۃ العارفی۔ جامعہ امدادیہ۔ فیصل آباد
- مکتبہ فریدیہ۔ جامعہ فریدیہ۔ اسلام آباد

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ادائے شکر

محسن انسانیت، فخر بشریت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث کی اس مختصر اور عاجزانہ خدمت پر حق تعالیٰ شانہ کا شکر بجالاتا ہوں۔ اور اس خدمت کو اس ذات بابرکات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کے عطر فزا چمن سے یہ گلدستہ تیار ہوا۔

دست بدعا ہوں کہ یہ خدمت قبول ہو

محمد عبداللہ میمن
دارالعلوم کراچی ۱۴
۱۳؍ ربیع الثانی ۱۴۱۶ھ

پیش لفظ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ آپ اپنی ملکی وملی خدمات کے ساتھ ساتھ سالہا سال سے "جامعہ دارالعلوم کراچی" میں حدیث کی بلند پایہ کتاب جامع ترمذی کا درس دے رہے ہیں۔ حضرت والا کی درسی تقاریر کو ہر سال کے طلبہ نے اپنی کاپیوں میں نقل کرنے کا بھی معمول بنا رکھا ہے، مختلف سالوں کی ان کاپیوں کے مضامین کو مرتب کرنے اور ان پر حسب ضرورت تحقیق و تعلیق کا کام بھی دارالعلوم کراچی کے مایہ ناز استاد جناب مولانا رشید اشرف سیفی صاحب زید مجدہ کر رہے ہیں۔ اور ماشاء اللہ اب تک ان درسی تقاریر کی تین جلدیں مرتب ومدوّن ہوکر شائع ہو چکی ہیں۔

۱۴۱۶ھ ہجری میں دورۂ حدیث شریف کے شرکاء نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم سے درخواست کی کہ ترمذی شریف کے "ابواب البیوع" آغاز سال ہی میں پڑھا دیے جائیں، اور اس میں عصر حاضر کی علمی ضروریات اور خرید وفروخت کے جدید معاملات پر سیر حاصل بحث فرما کر طلبہ کو مستفید فرمایا جائے، ورنہ اگر معمول کے مطابق درس کی ترتیب رہی تو یہ مباحث بالعموم سال کے اختتامی دورانیہ میں آتے ہیں، اس وقت طلبہ کو اپنے آموختہ کی کثرت کی وجہ سے جدید مباحث پر توجہ دینے میں دشواری ہوتی ہے اور ان مباحث میں حضرت استاذ دامت برکاتہم سے کماحقہ استفادہ نہیں کر سکتے۔

حضرت والا نے غایت شفقت سے اس درخواست کو قبول فرما کر ترمذی شریف کے "ابواب البیوع" کے مضامین شروع فرمادیے اور ان ابواب میں ان تفصیلات کو بھی ترک فرمادیا جو سالہائے گذشتہ کے درس میں بیان ہوتے رہے ہیں، اور جنہیں مختلف تحریر شدہ کاپیوں سے مرتب بھی کیا جارہا ہے تاکہ جدید معلومات اور عصری تقاضوں کو اطمینان بخش طریقے پر بیان کرنے کے لئے زیادہ

وقت مل سکے۔

چنانچہ "ابواب البیوع" کے ان جدید مضامین کو دارالافتاء کے رفیق جناب مولانا انور حسین صاحب سلمہ نے پابندی سے مشقت برداشت کر کے ان کو ریکارڈ کیا اور احقر نے فوری طور پر ان مضامین کو ضبط کرنے کا اہتمام کیا۔ جس کے نتیجے میں ایک سال کے اندر یہ سب مضامین ضبط ہو کر کاپیوں کی شکل میں منظر عام پر آگئے۔

لیکن چونکہ یہ کاپیاں میری خستہ تحریر کا منہ بولتا ثبوت تھیں جس کی وجہ سے دورہ حدیث کے طلبہ کو ان سے استفادہ کرنے میں دشواری پیش آرہی تھی، اس لئے طلبہ کی طرف سے اس بات کا شدید تقاضہ ہوا کہ اس کو کتابی شکل میں طبع کرادیا جائے تاکہ اس کا فائدہ عام اور تام ہو جائے۔ لیکن ان کاپیوں کو کتابی شکل میں لانے میں ایک اشکال تھا وہ یہ کہ ابواب البیوع سے پہلے ابواب کے مضامین "درس ترمذی" کے نام سے جناب مولانا رشید اشرف سیفی صاحب مدظلہم کی تحقیق اور تخریج کے ساتھ تین جلدوں میں شائع ہو کر منظر عام پر آچکے ہیں اور "ابواب البیوع" کے مضامین کی تحقیق اور تخریج ابھی جاری ہے۔ اب اگر یہ مضامین "درس ترمذی" ہی کے نام سے شائع کئے گئے تو اس میں التباس پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے احقر نے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی سے اس بارے میں مشورہ کیا تو حضرت والا مدظلہم نے یہ عمدہ مشورہ عنایت فرمایا کہ ان مضامین کو "تقریر ترمذی" (حصہ معاملات) کے نام سے شائع کرایا جائے تاکہ "درس ترمذی" کا سلسلہ اپنی جگہ پر جاری و ساری رہے۔

بہرحال حضرت والا مدظلہم کی یہ درسی تقریر آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس تقریر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ حدیث شریف سے مستنبط ہونے والے موجودہ دور کے جدید مسائل پر مشتمل ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حضرت والا مدظلہم کے الہامی الفاظ کو بعینہ نقل کر دیا ہے، اس میں اپنی طرف سے کوئی حذف و اضافہ نہیں کیا۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جہاں کہیں آیات قرآنی آئی ہیں، ان کا حوالہ درج کر دیا ہے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ ترمذی شریف کی احادیث کی تخریج کر دی گئی ہے۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ جس حدیث کے تحت اگر کوئی فقہی بحث کی گئی ہے تو وہ فقہی بحث فقہ کی کون کون سی مشہور کتابوں میں اور کہاں کہاں آئی ہے، اس کا حوالہ بھی درج کر دیا ہے۔ تاکہ اگر کوئی طالب علم مزید تفصیل دیکھنا چاہے تو وہ آسانی کے ساتھ ان حوالوں کی مدد سے فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کر سکے۔ ان حوالوں کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ بعینہ یہی باتیں ان کتابوں میں درج ہیں۔

اس کتاب میں ایک جدت یہ اختیار کی گئی کہ تخریج احادیث اور تخریج مسائل کو صفحات کے نیچے درج نہیں کیا گیا بلکہ ہر حدیث اور ہر مسئلہ کے آخر میں صرف نمبر درج کردیا گیا ہے اور کتاب کے آخر میں "تخریج احادیث و المسائل" کے نام سے علیحدہ صفحات میں ان حوالوں کو نمبروار درج کردیا گیا ہے تاکہ کتاب کی عبارت کا تسلسل برقرار رہے۔

تخریج احادیث اور تخریج مسائل کا مکمل کام جناب مولانا سجاد احمد فیصل آبادی سلمہ اور مولانا محمد عبداللہ فیصل آبادی سلمہ نے انجام دیا ہے جس پر میں ان کا تہہ دل سے شکرگزار ہوں۔ میں مولانا انور حسین صاحب چاٹگامی سلمہ کا بھی شکرگزار ہوں کہ انہوں نے ان تقاریر کو ضبط کر کے میرے لئے ان تقاریر کو معرض وجود میں لانے کا کام آسان کردیا۔ میں برادر عزیز جناب مولانا عبدالرحمٰن میمن سلمہ کا بھی شکرگزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی مکمل تصحیح اور نظر ثانی فرمائی اور مفید مشورے دیے۔ میں برادر خورد جناب ولی اللہ میمن سلمہ کا بھی شکرگزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ اور طباعت کا مکمل کام حسن خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

تمام طلبہ سے درخواست ہے کہ وہ اپنی دعاؤں میں استاد مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو ضرور یاد رکھیں اور احقر کو بھی نہ بھولیں اور اس کتاب کی تیاری میں جو میرے معاونین ہیں ان کو بھی یاد رکھیں۔

احقر

بندہ محمد عبداللہ میمن

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۱۴/۱۱/۱۴۱۹ھ

فہرست مضامین

ابواب البیوع

عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان

صفحہ	عنوان

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ
مولی العتاقہ اور مولی الموالاۃ میں فرق	۱۲۰
حق الارث کی بیع	〃
حقوق غیر شرعیہ	〃
حقوق کی بیع	۱۲۱
حقوق کی اقسام	۱۲۲
بیع جائز نہیں "تنازل" جائز ہے	〃
نزول عن الوظائف بمال	〃
حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا خلافت سے دست بردار ہونا	۱۲۳
"حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے	〃
"حق تصنیف" یا "حق طباعت"	۱۲۴
مبیع کا "عین" ہونا ضروری نہیں	〃
یہ حقوق مال کی تعریف میں آتے ہیں	۱۲۵
"اسم التجاری" اور "علامۃ تجاریہ" کی بیع	〃
پگڑی	〃
٥ بیع اور نزول میں فرق	۱۲۶
باب ما جاء فی کراھیۃ بیع الحیوان بالحیوان	〃
اموال ربویہ میں حرمت ربا کی علت	〃
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک	۱۲۷
حدیثِ باب پر اعتراض کا جواب	〃
حنفیہؒ کی تائید میں دوسری حدیث	۱۲۸
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اور اس کارد	〃
دوسرا استدلال اور اس کارد	۱۲۹
"یہ بیع الغائب بالناجز ہے" اور یہ جائز ہے	〃
باب ما جاء فی شراء العبد بالعبدین	۱۳۰

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

عنوان	صفحہ

ابواب الاحکام

عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان
۲۸۴	حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب
〃	حدیثِ باب کا دوسرا جواب
۲۸۵	حدیثِ باب کا تیسرا جواب
〃	میرے نزدیک زیادہ صحیح بات
۲۸۶	خبر واحد سے قرآن کریم کی تشریح
〃	عذر کے وقت شاہد اور یمین پر فیصلہ
۲۸۷	اس باب کی دوسری احادیث
〃	باب ماجاء فی العبد یکون بین رجلین فیعتق احدھما نصیبہ
۲۸۸	نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ
〃	امام صاحبؒ کا مسلک
۲۸۹	امام شافعیؒ کا مسلک
〃	صاحبینؒ کا مسلک
۲۹۰	بنیادی اختلاف دو ہیں
۲۹۱	اس باب کی دوسری حدیث
〃	باب ماجاء فی العمری
〃	عمریٰ کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں
۲۹۳	عمریٰ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
۲۹۴	امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا تسامح
۲۹۵	باب ماجاء فی الرقبی
۲۹۶	رُقبیٰ کے بارے میں فقہاءؒ کا اِختلاف
〃	باب ماذکر عن النبی ﷺ فی الصلح بین الناس
۲۹۷	باب ماجاء فی الرجل یضع علی حائط جارہ خشبا
〃	بعض اہل ظاہر کا مسلک
۲۹۸	باب ماجاء ان الیمین علی ما یصدقہ صاحبہ

عنوان	صفحہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب البیوع

باب ماجاء فی ترک الشبہات

﴿عن النعمان بن بشیر رضی اللّٰہ عنہما قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: الحلال بین والحرام بین، وبین ذلک امور مشتبہات لا یدری کثیر من الناس امن الحلال ام من الحرام، فمن ترکھا استبرا لدینہ و عرضہ فقد سلم، ومن واقع شیئا منہا یوشک ان یواقع الحرام۔ کما انہ من یرعی حول الحمی یوشک ان یواقعہ، الا وان لکل ملک حمی، الا وان حمی اللّٰہ محارمہ﴾ (۱)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے شبہات کو ترک کرنے کے بیان میں یہ باب قائم فرمایا ہے۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال وحرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔ جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہٰذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کے لئے اور اپنی آبرو کی برأت کے لئے ان چیزوں کو ترک کردے گا تو وہ سلامت رہے گا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا مرتکب ہوجائے گا تو قریب ہے کہ وہ حرام صریح کے اندر بھی مبتلا ہو جائے گا۔ جیسے وہ شخص جو کسی بادشاہ یا سردار کی مملوک چراگاہ کے اردگرد اپنے جانور چرائے گا تو قریب ہے کہ وہ چراگاہ کے اندر داخل ہوجائے گا۔ خبردار! ہر بادشاہ کی ایک "حمیٰ" ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

لہٰذا ایک مسلمان کے لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" کے اندر داخل ہونا جائز نہیں، اسی طرح اس کے اردگرد بھی نہیں جانا چاہئے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ غلطی سے اس "حمیٰ" کے اندر

داخل ہوجائے اور حرام کا ارتکاب کرلے۔

"حمیٰ" کسے کہتے ہیں؟

پہلے زمانے میں "حمیٰ" اس چراگاہ کو کہا جاتا تھا جسے قبیلے کا سردار یا کسی ملک کا بادشاہ یا حاکم اپنے لئے مخصوص کرلیتا تھا۔ اور یہ اعلان کردیتا تھا کہ اس چراگاہ میں کسی اور کو اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں۔ اور "حمیٰ" بنانے کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جس علاقے میں وہ سردار یا بادشاہ اپنے لئے "حمیٰ" بنانا چاہتا، وہاں کسی اونچے ٹیلے پر جاتا، اور اپنے ساتھ ایک "جہیر الصوت" (بلند آواز والا) کتا ساتھ لیجاتا۔ وہاں اس کتے کو بھونکنے پر آمادہ کرتا، پھر جس جگہ تک کتے کے بھونکنے کی آواز پہنچتی، اس جگہ تک اس سردار کی "حمیٰ" بن جاتی تھی۔ پھر عام لوگوں کو اس میں داخل ہونے اور اس میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔

لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ نے اس رسم کو ختم فرماتے ہوئے یہ اعلان فرمادیا:

﴿لا حمی الا للہ ولرسولہ﴾ (۲)

یعنی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص آئندہ اس طرح اپنے لئے "حمیٰ" نہیں بنا سکتا۔ یعنی بیت المال کے لئے تو حمیٰ بنائی جاسکتی ہے۔ غیر بیت المال کے لئے یا اپنی ذات کے لئے کوئی شخص "حمیٰ" نہیں بنا سکتا۔

اس حدیث میں مثال دیکر آپ سمجھا رہے ہیں کہ جس طرح زمانہ جاہلیت میں سرداروں کی حمیٰ ہوتی تھیں۔ اور عام آدمی کو اس حمیٰ میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ عام آدمی اس خوف سے اپنے جانور اس "حمیٰ" کے اردگرد بھی نہیں چراتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھٹک کر اس "حمیٰ" کے اندر چلا جائے گا تو وہ سردار یا بادشاہ کی سزا کا مستوجب ہوجائے گا۔ اسی طرح مشتبہ امور کا ارتکاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی "حمیٰ" کے اردگرد رہنا۔ جس میں اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں "محرمات" کا ارتکاب کرکے اللہ تعالیٰ کی سزا کا مستحق نہ ہوجائے۔ امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ثلث دین قرار دیا ہے۔

مشتبہات سے بچنے کے حکم میں تفصیل

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "مشتبہات" سے بچنے کا جو حکم دیا ہے،

بعض حالات میں یہ حکم وجوبی ہے، اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے۔ اگر ایک عالم یا مجتہد کسی چیز کی حلت اور حرمت کی تحقیق کررہا ہے کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے؟ اور اس تحقیق کرنے کے نتیجے میں اس کے سامنے دونوں قسم کے دلائل آئے، بعض دلائل اس کی حلت پر دلالت کررہے ہیں اور بعض دلائل اس کی حرمت پر دلالت کررہے ہیں۔ اور موازنہ کرنے کے نتیجے میں دونوں طرف کے دلائل وزن کے اعتبار سے برابر معلوم ہورہے ہیں، اور کسی ایک جانب ترجیح قائم نہیں ہورہی ہے، ایسی صورت میں وہ چیز "مشتبہ" ہوگئی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس عالم اور مجتہد کو چاہئے کہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں "مشتبہ" سے بچنے کا حکم "وجوبی" ہے۔

یا اگر ایک عام آدمی نے کسی مسئلے پر دو عالموں سے فتویٰ حاصل کیا، ایک عالم نے جواز کا فتویٰ دیا اور دوسرے عالم نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اب اگر اس عام آدمی کو ان دونوں عالموں میں سے کسی ایک کے علم اور تقویٰ پر زیادہ اعتماد ہے تو اس صورت میں اس عامی کو اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرنا واجب ہے جس پر زیادہ اعتماد ہے۔ لیکن اگر اس کی نظر میں دنوں عالم اپنے علم اور تقویٰ کے اندر برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرے جو عدم جواز کا فتویٰ دے رہا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ مسئلہ "مشتبہات" میں سے ہوگیا، اور ایسا مشتبہ ہے جس سے بچنے کا حکم "وجوبی" ہے۔

بعض حالات میں "مشتبہات" سے بچنے کا حکم "استحبابی" ہے مثلاً اگر کسی مسئلے میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہوجائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور راجح ہوں تو اس صورت میں ایک عالم اور مفتی حلت کے دلائل راجح ہونے کی وجہ سے اس کے حلال ہونے کا فتوی دیدیگا۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے، جس کی وجہ سے وہ مسئلہ "مشتبہ" ہوگیا، لیکن ایسا "مشتبہ" ہے جس سے بچنے کا حکم "استحبابی" ہے۔ لہٰذا تقویٰ کا تقاضہ یہ ہے کہ آدمی اس سے پرہیز کرے اور جانب حرمت پر عمل کرے۔

انگریزی روشنائی کا حکم

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فتویٰ کے اندر تو اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ عام لوگوں کو جتنی زیادہ سے زیادہ سہولت دی جاسکتی ہو، وہ ان کو دے دی جائے، لیکن خود اپنے عمل میں سختی کا پہلو اختیار فرماتے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں جب انگریزی

روشنائی کا رواج شروع ہوا، جس کو ہم لوگ آج کل سیاہی والے قلم میں استعمال کرتے ہیں۔ تو اس روشنائی کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ کھڑا ہوگیا۔ اس لئے کہ اس روشنائی میں اسپرٹ ہوتی ہے اور اسپرٹ میں "الکحل" شامل ہوتی ہے جو شراب ہی کی ایک قسم ہے۔ اور شراب نجس ہے تو اسپرٹ بھی نجس ہوگی۔ اور اس اسپرٹ سے بننے والی روشنائی بھی نجس ہونی چاہئے۔ لہٰذا اس روشنائی کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کی تحقیق کے بعد ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا، جس میں آپ نے لکھا کہ جو "الکحل" اسپرٹ میں شامل ہوتی ہے، وہ اشربہ اربعہ میں سے کسی سے بنی ہوئی نہیں ہوتی، نہ وہ کھجور کی ہوتی ہے اور نہ انگور کی ہوتی ہے۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق یہ روشنائی ناپاک نہیں۔ لہٰذا اس کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور اگر کسی کپڑے پر لگ جائے تو اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے تقریباً ایک ہزار تصانیف چھوڑیں، زندگی بھر اس روشنائی کو استعمال نہیں فرمایا، بلکہ سیاہی والا قلم بھی استعمال نہیں کیا، ہمیشہ لکڑی کا قلم اور دیسی روشنائی استعمال فرمائی، اور اسی سے تمام تصانیف تحریر فرمائیں۔ اسی کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا۔

﴿دع ما یریبک الی مالا یریبک﴾ (۳)

یعنی شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان چیزوں کو اختیار کرو جس میں شک نہ ہو۔

باب ماجاء فی اکل الربوا

﴿عن ابن مسعود رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ قال: لعن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اکل الربوا وموکلہ وشاھدیہ وکاتبہ﴾ (۴)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی معاملے میں گواہ بننے والے اور سود کا معاملہ لکھنے والے پر لعنت فرمائی ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ جس طرح سود کا معاملہ کرنا ناجائز اور حرام ہے۔ اسی طرح سود کے معاملے میں دلالی کرنا یا سود کا حساب کتاب لکھنا بھی ناجائز ہے۔ اسی حدیث کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا جاتا ہے کہ آج کل بینکوں کی ملازمت جائز نہیں، کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی نہ کسی درجے میں سود کے معاملات میں ملوث ہو جاتا ہے۔

وکاتبہ

اس کی تفصیل میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ لکھا ہے کہ کاتب سود سے مراد وہ شخص ہے جو کہ عقد سود کے وقت سود وغیرہ کا حساب لکھ کر عاقدین کی اس عقد میں معاونت کرتا ہے، وہ اس وعید میں داخل ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص عقد سود کے انعقاد کے وقت یہ حساب و کتاب نہیں لکھتا بلکہ عقد کے بعد جب وہ پچھلے عرصہ کے تمام حسابات اور کارگزاری اور رپورٹیں وغیرہ لکھتا ہے گو اس کے ذیل میں سود کے حسابات بھی اسے لکھنے پڑتے ہیں، غرض یہ کہ اس حساب و کتاب سے عقد سود میں معاونت نہیں ملتی، تو وہ شخص اس وعید میں داخل نہیں ہوگا۔ اگر اس تفصیل کو پیش نظر رکھا جائے تو اس سے ان حضرات کی الجھن دور ہوسکتی ہے جن کا کام اکاؤنٹس اور آڈٹ وغیرہ کا ہے، ان لوگوں کو مختلف فرموں، اداروں اور کمپنیوں کے پورے سال کے حسابات لکھنے پڑتے ہیں اور اس کی چیکنگ کرنی ہوتی ہے، اس میں انہیں سود وغیرہ جس کا کمپنی نے عقد کیا ہوتا ہے، اسے بھی لکھنا پڑتا ہے، لیکن ان کا یہ لکھنا محض ایک سالانہ رپورٹ اور کارگزاری کی حیثیت رکھتا ہے، اس سے کمپنی کی سودی لین دین میں کوئی معاونت نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ حضرات اس وعید میں داخل نہیں ہوں گے۔(واللہ اعلم بالصواب)

بینک کی ملازمت کیوں ناجائز ہے؟

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بینک کی ملازمت کیوں حرام ہے؟ اس لئے کہ آج کل تو ہر جگہ سے پیسہ بینک ہی کے واسطے سے آتا ہے۔ کوئی بھی چیز سود سے پاک نہیں۔ لہٰذا پھر تو ہر چیز حرام ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کی حد مقرر کردی ہے کہ اس حد تک جائز ہے اور اس حد کے آگے ناجائز ہے۔ لہٰذا بینک کی ملازمت ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے اندر سودی لین دین ہوتا ہے۔ اور جو شخص بھی بینک میں ملازم ہے وہ کسی نہ کسی درجے میں سودی لین دین میں تعاون کررہا ہے۔ اور کسی بھی گناہ کے کام میں تعاون کرنا قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق حرام ہے؟ فرمایا:

﴿ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان﴾ (المائدہ: ۲)

اس وجہ سے بینک کی ملازمت حرام ہے۔ جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ ہر پیسہ بینک ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے، لہٰذا ہر پیسہ حرام ہونا چاہیئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بینک سے پیسے جائز اور حلال طریقے سے آرہے ہیں تو ان پیسوں کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اگر ناجائز اور حرام طریقے سے آرہے ہیں تو ان کا استعمال بھی حرام ہوگا۔

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث

لفظ "الربوا" لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کے لئے ہوا ہے، لیکن زیادہ تر اس کا استعمال دو معنوں کے لئے ہوتا ہے۔ ایک "ربوا النسیئہ" کے لئے اور دوسرے "ربوا الفضل" کے لئے۔ "ربوا النسیئہ" کی تعریف یہ ہے کہ:

﴿هو القرض المشروط فيه الاجل و زيادة مال على المستقرض﴾

اس کو "ربوا القرآن" بھی کہتے ہیں۔ اور "ربوا الفضل" کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔ اس کو "ربوا الحدیث" بھی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں

بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے۔ سود مفرد کو حرام نہیں کہا۔ اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

﴿يا يها الذين امنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضعفة﴾ (آلِ عمران: ۱۳۰)

اس آیت میں ربا کے ساتھ "اضعافا مضعفة" کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور نہی قید پر داخل ہوئی ہے۔ لہٰذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم رأس المال سے کم از کم دوگنی ہو جائے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ کیونکہ "اضعافا مضعفة" کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا:

﴿لا تشتروا بايتي ثمنا قليلا﴾ (البقرة: ۴۱)

اس آیت میں اگرچہ "ثمن قلیل" کی قید لگی ہوئی ہے۔ لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو "ثمن قلیل" کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن "ثمن کثیر" کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿یا یھا الذین امنوا اتقوا اللّٰہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین﴾ (البقرۃ: ۲۷۸)

اس آیت میں لفظ "ما" عام ہے۔ جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے۔

(۲) خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرمادیا کہ:

﴿الربوا موضوع کلہ، واول ربوا اضعہ ربوا العباس بن عبد المطلب فانہ موضوع کلہ﴾ (۵)

اس حدیث میں لفظ "کلہ" ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح ہے۔

(۳) حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿کل قرض جر نفعا فھو ربوا﴾ (۶)

اس حدیث میں لفظ "نفعا" اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت میں "اضعافا مضعفۃ" کی قید احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ

حرمت ربا کی آیات قطعی الدلالت ہیں، اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے، ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿یا یھا الذین امنوا اتقو اللّٰہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین ۝ فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّٰہ ورسولہ﴾ (البقرۃ: ۲۷۸-۲۷۹)

اس آیت میں صاف اعلان فرمادیا کہ اگر تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟

آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے۔ اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں۔ ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرضہ لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں۔

چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لئے قرض لیا کرتے تھے۔ مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس کو جاکر کہتا کہ میں بھوکا ہوں، مجھے کچھ پیسے قرض دیدو تاکہ بیوی بچوں کو کھانا کھلا سکوں۔ جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہٰذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کے ساتھ اتنا سود ادا کرو گے۔ ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کے لئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس سے سود کا مطالبہ کریں۔ ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

یا مثلاً ایک شخص کے گھر میں میت ہوگئی۔ اور اس کے پاس کفن دفن کے لئے پیسے نہیں ہیں۔ وہ دوسرے شخص کے پاس جاتا ہے اور اس سے قرض مانگتا ہے تاکہ میت کے کفن دفن کا انتظام کر سکے۔ اس موقع پر قرض دینے والا یہ مطالبہ کرے کہ میں اس وقت تک تمہیں قرض نہیں دوں گا جب تک تم اتنا سود ادا نہیں کرو گے۔ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سود کا مطالبہ کرنا انسانیت اور مروت کے خلاف بات تھی، اس لئے اس قسم کے سود کو قرآن کریم نے حرام قرار دے دیا۔

تجارتی قرضوں پر سود

لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق ہے، اس میں قرض لینے والے غریب

غرباء نہیں ہوتے جن کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہیں ہوتا، اور جن کے پاس میت کے کفن دفن کے انتظام کے لئے پیسے نہیں ہوتے۔ ایسے غریب غرباء کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں۔ اگر ہم اور آپ میں سے کوئی بینک سے قرض لینے جائیں گے تو بینک والے ہمیں مار کر باہر نکال دیں گے۔ بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، جو بھوک مٹانے اور کفن دفن کے لئے قرض نہیں لیتے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بینک سے قرض لے کر اس رقم کو اپنی تجارت میں لگا کر اس کو اور زیادہ ترقی دیں گے اور زیادہ نفع کمائیں گے، مثلاً ایک لاکھ روپیہ بینک سے قرض لے کر اس سے دو لاکھ بنائیں گے۔

دوسری طرف وہ روپیہ جو سرمایہ دار بینک سے بطور قرض لیتا ہے وہ عوام کا روپیہ ہوتا ہے، جنہوں نے اپنی کمائی سے بچا بچا کر یہ روپیہ بینک میں بطور امانت کے رکھوایا ہے۔ لہٰذا جو سرمایہ دار بینک سے قرض لے رہا ہے اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس قرض کے ذریعہ تجارت کر کے جو نفع کماؤ گے، اس نفع میں سے اتنا فیصد تم بینک کو بطور سود ادا کرو تو اس میں کونسا ظلم ہو جائے گا؟ اور اس زمانے میں جو سود رائج تھا اس میں قرض لینے والے پر ظلم ہوتا تھا۔ اس لئے قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیدیا۔ لہٰذا موجودہ دور کے بینکوں کا سود حرام نہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے لیتا ہے۔ ایسے قرض کو "صرفی قرض" کہتے ہیں۔ دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کے لئے لیتا ہے، ایسے قرض کو "تجارتی قرض" یا "پیداواری" قرض کہتے ہیں۔ سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے "صرفی قرض" پر لئے جانے والے سود کو حرام کہا ہے۔ "تجارتی قرض" پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال

سود کے جواز کے قائلین قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿احل اللّٰہ البیع وحرم الربوا﴾ (البقرۃ: ۲۷۵)

اس آیت میں لفظ "الربوا" معرف باللام ہے۔ اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لئے ہو، لہٰذا لفظ "ربا" سے وہ مخصوص "ربا" مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور میں رائج تھا۔ اور اس زمانے میں صرف "صرفی قرض" اور اس پر سود لینے کا رواج تھا، "تجارتی قرض" اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا۔ اور جو چیز اس زمانے میں رائج ہی نہیں تھی، قرآن کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا ہے؟ لہٰذا حرمت سود کا اطلاق صرف "صرفی قرض" پر لئے جانے والے سود پر ہوگا۔ "تجارتی قرض" پر لئے جانے والے سود پر نہیں ہوگا۔

سود کے جواز کے قائلین

یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا۔ اور جس کی بنیاد پر یہ کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے۔ یہاں تک کہ مصر کے موجودہ مفتی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے۔ اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلغلہ برپا ہے اور اس کا چرچا ہے۔ ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گزرے ہیں۔ پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب کا موقف بھی یہی تھا۔ اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ اگر آدمی غور سے نہ دیکھے تو بظاہر جواز کے قائلین کا استدلال دل کو اپیل کرتا ہے کہ اگر ایک سرمایہ دار بینک سے قرض لے کر نفع کمار ہا ہے تو اس سے سود کا مطالبہ کرنے میں کون سے ظلم اور جرم کی بات ہے؟ چنانچہ نو تعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے، صورت پر نہیں

حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے، ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں۔ ان کے استدلال کا صغریٰ یہ ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی سود رائج نہیں تھا۔ اور کبریٰ یہ ہے کہ جو چیز عہد رسالت میں رائج نہ ہو، اس پر حرمت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں، لہٰذا ان کا استدلال درست نہیں۔

پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا حدیث جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگاتے ہیں تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں لگاتے، بلکہ

اس چیز کی حقیقت پر لگاتے ہیں۔ لہٰذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی، وہاں وہ حکم آجائے گا۔
مثلاً شراب کو لے لیں، جس زمانے میں شراب حرام ہوئی، اس زمانے میں اس زمانے کے لوگ اپنے گھروں میں انگور کا شیرہ اپنے ہاتھوں سے نکال کر اس کو سڑا کر شراب بناتے تھے۔ لہٰذا اب موجودہ دور میں کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ چونکہ اس زمانے میں لوگ اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں میں شراب بناتے تھے۔ اور اس میں حفظان صحت کے اصولوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، اس لئے شراب حرام قرار دیدی گئی تھی۔ اب چونکہ موجودہ دور میں شاندار مشینوں کے ذریعہ حفظان صحت کے تمام اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بڑی صفائی ستھرائی کے ساتھ شراب بنائی جاتی ہے، اس لئے شراب کی حرمت کا اطلاق موجودہ دور کی شراب پر نہیں ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال بالکل احمقانہ ہے۔ اس لئے کہ شریعت نے شراب کی کسی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیا، بلکہ اس کی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا جس چیز میں شراب کی وہ حقیقت پائی جائے گی اس پر حرمت کا اطلاق ہوجائے گا۔ چاہے اس کی وہ مخصوص صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہسکی، بیئر، اور برانڈی موجود نہیں تھی، اس لئے یہ حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اگرچہ اس نام سے اور اس شکل میں موجود نہیں تھی۔ مگر اس کی حقیقت یعنی "ایسا مشروب جو نشہ آور ہو" موجود تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو حرام قرار دیا تھا، اب یہ حقیقت ہمیشہ کے لئے حرام ہوگئی۔ چاہے کسی زمانے میں بھی ہو، اور کسی بھی نام سے پائی جائے۔

ایک لطیفہ / گانا بجانا حرام نہ ہوتا

ہندوستان کا ایک گویا (گانے والا) ایک مرتبہ حج کرنے گیا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جارہا تھا تو اس زمانے میں راستے میں قیام کے لئے منزلیں ہوتی تھیں۔ اس نے بھی رات گزارنے کے لئے ایک منزل پر قیام کیا، تھوڑی دیر کے بعد اسی منزل پر ایک عرب گویا آگیا، اور عرب گویے نے وہاں بیٹھ کر عربی میں گانا بجانا شروع کردیا۔ اس عرب گویے کی آواز بہت خراب اور بھدی تھی۔ ہندوستانی گویے کو اس کی آواز سے بہت کراہیت اور وحشت ہوئی۔ جب اس نے گانا بجانا بند کیا تو ہندوستانی گویے نے کہا کہ آج یہ بات میری سمجھ میں آئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گانا بجانا کیوں حرام قرار دیا تھا۔ اس لئے کہ آپ نے اس جیسے بدوؤں کا گانا سنا

تھا۔ اگر آپ میرا گانا سن لیتے تو کبھی حرام قرار نہ دیتے۔

پھر تو خنزیر حلال ہونا چاہئے!

آج کل یہ مزاج بن گیا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں لوگ یہ کہتے ہیں کہ صاحب! چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ چیز یا یہ عمل اس طرح ہوتا تھا، اس لئے آپ نے اس کو حرام قرار دیا تھا۔ لیکن آج کل چونکہ یہ عمل اس طرح نہیں ہورہا ہے، اس لئے یہ حرام نہیں۔ حتیٰ کہ کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ شریعت نے خنزیر کو اس لئے حرام قرار دیا تھا کہ اس زمانے میں خنزیر گندے رہتے تھے۔ غلاظت کھاتے تھے، گندے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی تھی۔ لیکن آج کل تو بہت صاف ستھرے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے۔ اور ان کی پرورش کے لئے اعلیٰ درجے کے فارم قائم کردیے گئے ہیں۔ لہٰذا اب ان کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے حلال ہونے چاہئیں۔

بالکل اسی طرح سود کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ اگر یہ "تجارتی سود" حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو حرام قرار نہ دیتے۔ اس کا جواب پہلے دیا جاچکا ہے کہ شریعت جس چیز کو حرام قرار دیتی ہے اس کی حقیقت کو حرام قرار دیتی ہے، اس کی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیتی، اسی طرح سود کی بھی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں وہ حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی، چاہے اس "سود" کی مخصوص شکل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو، یا نہ ہو۔

"سود" کی حقیقت

اب دیکھنا یہ ہے کہ "سود" کی حقیقت کیا ہے جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اور یہ حقیقت موجودہ دور کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت یہ ہے کہ "کسی شخص کو دیے ہوئے قرض پر طے کرکے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا" مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض دیے۔ اور اس کے ساتھ یہ طے کرلیا کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو پانچ روپے واپس لوں گا تو یہ سود ہے، البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو ویسے ہی سو روپے قرض دیدیے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے واپس

کئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

قرض کی واپسی کی عمدہ شکل

خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ جب آپ کسی کے مقروض ہوتے، اور قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ اس کا قرض کچھ زیادتی کے ساتھ واپس کرتے تاکہ اس کی دل جوئی ہوجائے، لیکن چونکہ یہ زیادتی پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی، اس لئے وہ سود نہیں ہوتی تھی، حدیث کی اصطلاح میں اس کو "حسن القضاء" کہا جاتا ہے، یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا۔ بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ:

﴿ان خیارکم احسنکم قضاء﴾ (۷)

یعنی تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ طے کرکے زیادہ ادا کرنا تو سود ہے اور طے کئے بغیر زیادہ ادا کرنا سود نہیں۔ بلکہ "حسن قضاء" ہے۔ بہرحال، چونکہ "سود" کی مندرجہ بالا حقیقت موجودہ بینکوں کے "تجارتی سود" میں پائی جاتی ہے، اس لئے تجارتی سود بھی حرام ہوگا۔ مندرجہ بالا تفصیل سے تجارتی سود کے جواز کے قائلین کی دلیل کا کبریٰ غلط ثابت ہوگیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ

ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود مو-- نہیں تھا۔ یہ صغریٰ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضو.. صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً ..ں بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں۔ جن کو "جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں" کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار .. اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھاکر دیکھتے ہیں تو .. نظر آتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل "جوائنٹ اسٹاک کمپنی" ہوتا تھا۔ اس لئے کہ .. بیلے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درھم اور ایک ایک دینار .. ایک جگہ جمع کردیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جاکر اس سے مال تجارت لاکر فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے "تجارتی قافلوں" کا نام سنا ہوگا، وہ

یہی کام کیا کرتے تھے، چنانچہ قرآن کریم میں یہ جو آیت ہے:

﴿لایلف قریش الفهم رحلة الشتاء والصیف﴾ (القریش: ۱)

اس آیت میں گرمیوں اور سردیوں کے جن سفروں کا ذکر ہے، اس سے مراد یہی تجارتی قافلے ہیں جو سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کیا کرتے تھے، اور ان کا کام یہ ہوتا تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ سے سامان لے جاکر وہاں فروخت کردیتے اور وہاں سے سامان تجارت لاکر مکہ مکرمہ میں فروخت کردیتے، ان قافلوں میں بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ ظاہر ہے وہ یہ قرض کھانے پینے کی ضرورت کے لئے یا کفن دفن کے انتظام کے لئے نہیں لیتا تھا۔ بلکہ وہ تجارتی مقصد ہی کے لئے لیتا تھا۔

حضرت ابو سفیان رضی اللہ عنہ کا تجارتی قافلہ

حضرت ابو سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے، جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا، جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی۔ اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ:

﴿لم یبق قرشی ولا قرشیة عنده درهم الا وبعث به فی البعیر﴾

یعنی جس قریش مرد یا عورت کے پاس ایک درھم بھی تھا وہ اس نے اس تجارتی قافلے میں بھیج دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے۔

روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا۔ ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سود کو ادا کرتا تھا۔ اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود

حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سود کی حرمت کا اعلان فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿وربوا الجاهلیة موضوع، واول ربوا اضعه ربوا العباس

بن عبد المطلب، فانه موضوع کله ﴾ (۸)

یعنی آج کے دن جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سود ہے۔ وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا۔ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اس لئے آپ نے فرمایا کہ میں آج کے دن ان کا وہ سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے، وہ ختم کرتا ہوں۔ روایات میں آتا ہے کہ وہ سود دس ہزار مثقال سونا تھا، اور ایک مثقال تقریباً ۴ ماشے کا ہوتا ہے۔ اور یہ دس ہزار مثقال سونا کوئی سرمایہ اور راس المال نہیں تھا، بلکہ یہ وہ سود تھا جو اصل رقم پر واجب ہوا تھا۔ اس سے اندازہ لگائیے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار مثقال سونے کا سود لگ گیا ہو، کیا وہ صرف کھانے پینے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے لیا گیا تھا؟ ظاہر ہے کہ وہ قرض تجارت کی غرض سے لیا گیا ہوگا۔

عہد صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال

صحیح بخاری کی کتاب الجہاد میں ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آج کل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے، لوگ ان کے پاس بطور امانت بڑی بڑی رقمیں رکھوانے کے لئے آتے تو وہ ان سے کہتے:

﴿ لا ولکن هو السلف ﴾

یہ امانت نہیں بلکہ یہ قرض ہے۔ یعنی میں یہ رقم تم سے بطور قرض لیتا ہوں۔ یہ میرے ذمے قرض ہے۔ لیکن وہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قرض کی صورت میں طرفین کا فائدہ تھا، امانت رکھوانے والوں کا تو یہ فائدہ تھا کہ اگر یہ رقم امانت کے طور پر رکھی ہوتی تو اس صورت میں حفاظت کے باوجود اگر ہلاک ہو جاتی یا چوری ہو جاتی تو اس کا ضمان حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نہ آتا، کیونکہ امانت کا ضمان نہیں ہوتا، اس کے برخلاف قرض کی رقم اگر ہلاک ہو جائے یا چوری ہو جائے تو اس کا ضمان قرض لینے والے پر آتا ہے۔ لہٰذا امانت رکھوانے والوں کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کی رقم محفوظ اور مضمون ہو گئی۔ اور دوسری طرف حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کو اس بات کا اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ اس رقم کو جہاں چاہیں صرف کریں یا تجارت میں لگائیں۔ اس لئے کہ اگر وہ رقم امانت ہوتی تو امانت محضہ کو تجارت میں لگانا جائز نہیں۔

جب حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے قرضوں کا حساب لگایا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

﴿فحسبت ما عليه من الديون، فوجدته الفى الف ومائتى الف﴾

یعنی جب میں نے ان کے ذمّے واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار (۲۲،۰۰،۰۰۰) نکلے۔ ظاہر ہے کہ اتنا بڑا قرض "تجارتی قرض" ہی تھا، صرفی قرض نہیں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔

ایک اور مثال

تاریخ طبری میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت کے حالات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ جو حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئیں اور بیت المال سے قرض دیے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرض کی اجازت دیدی۔ انہوں نے اس قرض کی رقم سے "بلاد کلب" میں جاکر تجارت کی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ قرض بھوک مٹانے کے لئے یا میت کی تدفین کے لئے نہیں لیا گیا تھا، بلکہ تجارت کے لئے لیا گیا تھا۔ اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں عہد رسالت اور عہد صحابہ میں موجود ہیں جو میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں تفصیل کے ساتھ لکھ دی ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی قرضے نہیں لئے جاتے تھے، بلکہ تجارتی قرضوں کا رواج تھا، البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے "ربا" کی حرمت کے اعلان کے بعد ان پر سود کا لین دین موقوف ہوگیا تھا۔ لہٰذا تجارتی سود کو جائز کہنے والوں نے جو دلیل پیش کی تھی، اس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ثابت ہوگئے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال

"سود" کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات کے لئے یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے، اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے "سود" کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور ناانصافی کی بات ہے

اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے۔ اگر اس سے "سود" کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس استدلال کی تائید میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

﴿وان تبتم فلکم روؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ (البقرۃ:۲۷۹)

یعنی اگر تم "سود" سے توبہ کر لو تو پھر تمہارا جو رأس المال ہے، وہ تمہارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ "سود" کی حرمت کی علت "ظلم" ہے، اور یہ ظلم صرفی سود میں تو پایا جاتا ہے، لیکن تجارتی سود میں نہیں پایا جاتا، اس لئے "تجارتی سود" حرام نہ ہونا چاہئے۔

علّت اور حکمت میں فرق

اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں۔ پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں "ظلم" کو ربا کی حرمت کے لئے علت قرار دیا ہے۔ حالانکہ ظلم دور کرنا ربا کی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے۔ اور حکم کا دار و مدار "علت" پر ہوتا ہے۔ حکمت پر نہیں ہوتا۔ اس کی سادہ سی مثال یہ سمجھئے کہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سڑکوں پر سگنل لگے ہوتے ہیں، اس میں تین رنگ کی بتیاں ہوتی ہیں۔ سرخ، پیلی، سبز، جس وقت سرخ بتی جل رہی ہو، اس وقت حکم یہ ہے کہ رک جاؤ۔ اور جس وقت سبز بتی جلے، اس وقت چل پڑو۔ اور سگنل کا یہ نظام اس لئے قائم کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ٹریفک میں نظم و ضبط قائم کیا جائے اور حادثات کی روک تھام کی جائے، اور تصادم کا خطرہ کم سے کم کیا جائے۔ اس میں یہ جو کہا گیا کہ "سرخ بتی پر رک جاؤ" یہ حکم ہے، اور "سرخ بتی" اس حکم کی "علّت" ہے۔ اور اس کے ذریعے حادثات کی روک تھام، اس حکم کی "حکمت" ہے۔ اب ایک شخص رات کے بارہ بجے گاڑی چلاتا ہوا سگنل کے پاس پہنچا تو سرخ بتی جل رہی تھی۔ لیکن چاروں سے کوئی گاڑی اور ٹریفک نہیں آرہا تھا، اور تصادم اور حادثے کا کوئی خطرہ نہیں تھا، اس وقت میں اگرچہ اس حکم کی "حکمت" نہیں پائی جارہی تھی، لیکن پھر بھی اس ڈرائیور کے لئے گاڑی روکنا ضروری ہے، اس لئے کہ رکنے کے حکم کی جو علت ہے، یعنی "سرخ بتی کا جلنا" وہ پائی جارہی ہے۔ لہٰذا اگر وہ نہیں رکے گا تو قانون کی خلاف ورزی کے جرم میں پکڑا جائے گا۔

شراب حرام ہونے کی حکمت

اسی طرح شریعت کے جتنے احکام ہیں، ان سب میں حکم کا مدار "علت" پر ہوتا ہے، "حکمت" پر نہیں ہوتا۔ دنیا کے قوانین میں بھی یہی اصول کارفرما ہے، اور شریعت کے قانون میں بھی یہی اصول جاری ہے۔ قرآن کریم نے شراب کے بارے میں فرمایا:

﴿انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللّٰہ وعن الصلوۃ، فھل انتم منتھون﴾ (المائدۃ:۹۱)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کی حرمت کی ایک حکمت یہ بیان فرمائی کہ اس کے نتیجے میں آپس میں بغض اور عداوت پیدا ہوتی ہے، اور انسان اس کی وجہ سے اللہ کے ذکر سے غافل ہو جاتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ شراب اور جوا اسی وقت حرام ہے جب اس کے نتیجے میں عداوت اور بغض پیدا ہو، اور اگر عداوت اور بغض پیدا نہ ہو تو حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ عداوت اور بغض کا پیدا ہونا شراب اور جوئے کی حرمت کی "حکمت" ہے "علت" نہیں۔

ورنہ آج کل تو لوگ کہتے ہیں کہ شراب عداوت پیدا کرنے کے بجائے محبت اور دوستی پیدا کرتی ہے، چنانچہ آج کل جب دو دوست آپس میں ملتے ہیں تو شراب کے جام ایک دوسرے کے جام سے ٹکراتے ہیں، اور یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ ہم دونوں کے درمیان دوستی قائم ہو گئی ہے، اسی بات کو بیان کرتے ہوئے ایک شاعر کہتا ہے ۔

پیمانہ وفا برسر پیمانہ ہوا تھا

پہلے "پیمانہ" سے مراد "عہد" اور دوسرے پیمانہ سے مراد ہے "جام شراب" یعنی جام شراب پر عہد وفا ہوا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اگر شراب بغض اور عداوت پیدا کرنے کے بجائے دوستی کا ذریعہ بن رہی ہو تو اس صورت میں شراب حلال ہو جائے گی؟

یا کوئی شخص یہ کہے کہ میں شراب تو پیتا ہوں، لیکن اللہ کی یاد سے غافل نہیں ہوتا، اس لئے میرے لئے شراب حلال ہے، تو کیا اس شخص کے لئے شراب حلال ہو جائے گی؟ ظاہر ہے کہ حلال نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ کے ذکر سے غفلت شراب کی حرمت کی "حکمت" ہے، علت نہیں، اور حکم کا دارومدار "علت" پر ہوتا ہے، "حکمت" پر نہیں ہوتا۔

بالکل اسی طرح سود کی حرمت کے بارے میں قرآن کریم نے یہ جو فرمایا کہ:

﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾ (البقرة: ۲۷۹)

یہ بطور حکمت کے بیان فرمایا ہے۔ بطور "علت" کے بیان نہیں فرمایا۔ لہٰذا "ربا" کے حرام ہونے کا دارومدار ظلم کے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں، بلکہ "ربا" کی حقیقت پائے جانے پر ہے۔ جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی۔ چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ یہ تو پہلا مغالطہ تھا۔

شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ سود کو جائز کہنے والے کہتے ہیں کہ "صرفی قرضوں" میں اگر کوئی شخص سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو چونکہ صرفی قرض طلب کرنے والا غریب ہوتا ہے، اس لئے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے، بخلاف تجارتی قرضوں کے، کیونکہ اس میں قرض طلب کرنے والا سرمایہ دار اور امیر ہوتا ہے، اور اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم نہیں۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کہ ایک جگہ سود لینا ظلم ہے اور دوسرے جگہ ظلم نہیں۔ حالانکہ اصل سوال یہ ہے کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں کہ جیسے ایک نان بائی روٹی فروخت کر رہا ہے، ایک روٹی کی لاگت بارہ آنے آتی ہے۔ اور چار آنے وہ اپنے نفع کے رکھ کر ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے، اور اس نے غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں رکھا کہ غریب کو کم قیمت پر روٹی دے اور امیر کو زیادہ قیمت پر روٹی دے، بلکہ سب کو ایک ہی قیمت پر دے رہا ہے، لیکن کوئی بھی شخص اس سے یہ نہیں کہتا کہ تم غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر کے ظلم کر رہے ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے اور امیر اور غریب دونوں سے نفع کا مطالبہ کرنا درست ہے، کوئی ظلم نہیں۔

بالکل اسی طرح ایک غریب شخص دوسرے سے قرض کا مطالبہ کرتا ہے، اور دوسرا شخص اس قرض پر سود کا مطالبہ کرتا ہے تو آپ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض لینے والا غریب ہے، اس لئے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شخص غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے تو یہ ظلم نہیں، اور دوسرا شخص اس غریب سے قرض پر سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو

آپ کہتے ہیں کہ یہ ظلم ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کی علّت معاملہ کرنے والے کی "غربت" نہیں، بلکہ ظلم کی اصل علّت "روپیہ" ہے۔ اور یہ علّت غریب کے قرض میں جس طرح پائی جارہی ہے، امیر کے قرض میں بھی موجود ہے۔ حاصل یہ ہے کہ روئی پر نفع کا مطالبہ کرنا اور لاگت پر زیادتی کرکے فروخت کرنا ظلم نہیں بلکہ جائز ہے اور انصاف کے مطابق ہے۔ لیکن "روپے" پر زیادتی کا مطالبہ کرنا انصاف کے بھی خلاف ہے اور شریعت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ "روپیہ" ایسی چیز نہیں کہ جس پر منافع کا مطالبہ کیا جائے۔ لہٰذا روپیہ قرض لینے والا امیر ہو یا غریب ہو، دونوں صورتوں میں حرمت کا حکم عائد ہوگا۔

نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں

تجارتی سود کو جائز کہنے والے ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں۔ یہ بھی بالکل غلط بات ہے، اس کو ذرا تفصیل سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ دیکھئے: شریعت نے یہ اصول بتایا ہے کہ اگر تم کسی شخص کو کوئی رقم قرض دے رہے ہو تو تم پہلے یہ فیصلہ کرلو کہ تم اس رقم کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتے ہو یا اس کے کاروبار میں شریک ہونا چاہتے ہو؟ اگر قرض دینے سے تمہارا مقصد اس کی امداد کرنا ہے تو پھر وہ محض امداد ہی رہنی چاہئے۔ اس پر پھر تمہیں کسی زیادتی کے مطالبہ کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ اور اگر اس رقم کے ذریعہ اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو تو پھر اس صورت میں تمہیں اس کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہونا پڑے گا، یہ نہیں ہوسکتا کہ آپ یہ کہہ دیں کہ منافع میں تو ہم حصہ دار بنیں گے اور نقصان میں حصہ دار نہیں بنیں گے۔

تجارتی سود میں قرض دینے والا بینک سرمایہ دار سے کہتا ہے کہ میں اس قرض پر تم سے پندرہ فیصد سود لوں گا، چاہے تمہیں اس تجارت میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ مجھے تمہارے نفع و نقصان سے کوئی سروکار نہیں، مجھے تو اپنے سود سے مطلب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات شریعت کے اصول کے خلاف ہے۔

قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے

اس تجارتی سود کا ایسا گورکھ دھندا ہے کہ اس کی ہر صورت میں ظلم ہے۔ اگر سرمایہ دار تاجر کو

نفع ہو تب بھی ظلم ہے، اگر نقصان ہو تب بھی ظلم ہے، نفع کی صورت میں قرض دینے والے پر ظلم ہے، اور نقصان کی صورت میں قرض لینے والے پر ظلم ہے۔ آج کی دنیا میں بینکوں کے اندر جس طرح کا مالیاتی نظام جاری ہے، اس میں قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہو رہا ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ عام طور پر بینکوں کے اندر عوام کی رکھی ہوئی امانتیں ہوتی ہیں۔ گویا عوام کی رقم سے بینک وجود میں آتے ہیں۔ لیکن اگر یہی عوام بینک سے قرضہ لینے جائیں تو بینک ان کو قرضہ نہیں دے گا، بلکہ بینک ان سرمایہ داروں کو قرضہ دیتا ہے جن کے پاس پہلے سے سرمایہ موجود ہے، لیکن بینک سے قرضہ لے کر بہت بڑے پیمانے پر تجارت کرنا چاہتے ہیں۔ یا وہ سرمایہ دار جن کی فیکٹریاں اور ملیں قائم ہیں وہ ان میں مزید اضافہ کرنے کے لئے بینک سے قرضہ لیتے ہیں۔

اب ہوتا یہ ہے کہ مثلاً ایک سرمایہ دار نے بینک سے ایک لاکھ روپیہ پندرہ فیصد سود کی بنیاد پر قرض لیا، اور اس میں کچھ رقم اپنی طرف سے ملا کر کاروبار شروع کیا۔ بعض اوقات کاروبار میں سو فیصد نفع بھی ہو جاتا ہے، اور بعض اوقات کم بھی ہوتا ہے۔ اب فرض کریں کہ اس سرمایہ دار کو اس کاروبار میں سو فیصد نفع ہوا، جس کے نتیجے میں ایک لاکھ کے دو لاکھ ہو گئے، ایک لاکھ اصل سرمایہ، اور ایک لاکھ نفع کے۔ اس نفع میں سے اس نے پندرہ ہزار روپے بینک کو بطور سود ادا کئے، اور باقی ۸۵ ہزار روپے اپنی جیب میں رکھ لئے، اور پھر بینک نے ان ۱۵ ہزار روپے میں سے اپنے اخراجات اور مصارف نکالنے کے بعد صرف سات ہزار روپے ان عوام کو دیے جن کے پیسوں سے تاجر نے تجارت کر کے ایک لاکھ روپے کمائے تھے، اور اس میں سے خود تاجر نے ۸۵ ہزار روپے رکھ لئے۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ اس عوام پر کتنا بڑا ظلم ہو رہا ہے۔ لیکن وہ عوام بہت خوش ہے کہ اس کو ایک لاکھ روپے پر سات ہزار روپے نفع کے مل گئے، حالانکہ اس کے ایک لاکھ روپے پر ایک لاکھ روپے کا نفع ہوا تھا۔

پھر دوسری طرف عوام کو جو سات ہزار روپے ملے، سرمایہ دار وہ سات ہزار روپے بھی دوسری طرف سے وصول کر لیتا ہے۔ وہ اس طرح کہ تاجروں کا اصول یہ ہے کہ تاجر جو سود بینک کو ادا کرتا ہے وہ اس سود کو اپنی تیار کردہ اشیاء کی لاگت اور مصارف میں شامل کر دیتا ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ اس تاجر نے اس ایک لاکھ روپے سے کپڑا تیار کیا، اس کپڑے کی قیمت مقرر کرنے سے پہلے وہ اس کپڑے کی تیاری پر آنے والی لاگت کا حساب لگائے گا۔ اور اس لاگت میں اس پندرہ ہزار کو بھی شامل کرے گا جو اس نے بطور سود کے بینک کو ادا کئے تھے، اور پھر اس پر اپنا نفع رکھ کر اس

کپڑے کی قیمت مقرر کرے گا، اس طرح کپڑے کی قیمت میں خود بخود پندرہ فیصد کا اضافہ ہو جائے گا، اور بازار میں جب عوام اس کپڑے کو خریدیں گے تو پندرہ فیصد سود کی رقم ادا کر کے کریں گے جو پندرہ فیصد تاجر نے بینک کو ادا کئے تھے۔ اس طرح سرمایہ دار ایک طرف تو عوام کو صرف ۷ فیصد منافع دے رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ ان عوام سے ۱۵فیصد وصول بھی کر رہا ہے، لیکن وہ عوام خوش ہیں کہ مجھے سات فیصد نفع مل گیا، حالانکہ حقیقت میں اس کو ایک لاکھ روپے کے ۹۳ ہزار روپے وصول ہوئے۔

یہ تفصیل تو اس صورت میں تھی جب تاجر کو نفع ہو، اور اگر نقصان ہوجائے تو نقصان کی صورت میں وہ نقصان کی تلافی کے لئے مزید قرض بینک سے وصول کرتا ہے۔ اور قرض کی رقم میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ بینک دیوالیہ ہوجاتا ہے۔ اور بینک کے دیوالیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس بینک میں رقمیں رکھوائی تھیں، وہ اب واپس نہیں ملیں گی۔ جیسے گذشتہ چند سال پہلے "بی سی آئی" بینک میں ہوا۔ گویا کہ اس صورت میں نقصان سارا عوام کا ہوا، تاجر کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ "تجارتی سود" کے نتیجے میں جو ظلم ہوتا ہے، اس نے "صرفی سود" کے ظلم کو بھی مات کردیا ہے۔ اس لئے کہ تجارت میں پیسہ سارا عوام کا استعمال ہورہا ہے۔ پھر اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا اور اگر نقصان ہو تو عوام کا۔ اس سے بڑا ظلم اور کیا ہو سکتا ہے؟

یہ تو نقصان کی وہ صورت تھی جس میں بینک ہی دیوالیہ ہوجائے، لیکن اگر اس تجارت کے دوران سرمایہ دار کا جزوی نقصان ہوجائے۔ مثلاً اس نے کپڑا بنانے کے لئے روئی خریدی تھی، اس روئی میں آگ لگ گئی تو اس نقصان کی تلافی کے لئے اس سرمایہ دار نے ایک دوسرا راستہ نکالا ہے، وہ ہے "انشورنس کمپنی" وہ انشورنس کمپنی اس نقصان کی تلافی کرے گی، اور انشورنس کمپنی میں جو روپیہ ہے وہ بھی غریب عوام کا ہے، وہ عوام جو اپنی گاڑی اس وقت تک روڈ پر نہیں چلاسکتے جب تک انشورنس نہ کرالیں، عوام کی گاڑی کا ایکسیڈنٹ تو شاذو نادر ہی ہوتا ہے، لیکن وہ بیمہ کی قسطیں ہر ماہ جمع کرانے پر مجبور ہیں۔ لہٰذا وہ سرمایہ دار انہی عوام کے پیسوں سے اپنے نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے

یہ سارا گورکھ دھندا اس لئے کیا جارہا ہے تاکہ اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا ہو، اور اگر نقصان ہو تو

عوام کا ہو، اور اس کے نتیجے میں دولت نیچے کی طرف جانے کے بجائے اوپر کی طرف جارہی ہے، جو مالدار ہے وہ مالدار تر ہوتا جارہا ہے۔ اور جو غریب ہے وہ غریب تر بنتا جارہا ہے۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿ان الربوا بضع وسبعون شعبة، ادناها كالذی یقع علی امه﴾

یعنی ربا کے ستر سے زیادہ شعبے ہیں، اور اس کا ادنیٰ ترین شعبہ ایسا ہے جیسے اپنی ماں سے زنا کرنا۔ العیاذ باللہ۔ لہٰذا یہ کہنا کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں، یہ بالکل غلط ہے۔ اس سے زیادہ ظلم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اجتماعی طور پر پوری قوم کو معاشی بدحالی کے اندر مبتلا کیا جارہا ہے، آج پوری دنیا میں سودی نظام جاری ہے، اور اس نظام نے پوری دنیا کو تباہی کے کنارے پر پہنچا دیا ہے، اور انشاء اللہ ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے اس کی حقیقت کھل جائے گی، اور ان کو پتہ چل جائے گا کہ قرآن کریم نے سود کے خلاف اعلان جنگ کیوں کیا تھا؟

باب ماجاء فی التغلیظ فی الکذب والزور ونحوه

﴿عن انس رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی الکبائر قال: الشرک باللّٰه وعقوق الوالدین وقتل النفس وقول الزور﴾ (۹)

حضرت انسؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبائر کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبائر یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھیرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا، اور جھوٹ بولنا۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کبائر ان میں منحصر ہیں، بلکہ یہ بھی کبائر میں داخل ہیں۔ اس حدیث کو کتاب البیوع میں لانے کا منشا یہ ہے کہ ویسے تو لوگ جھوٹ کو بُرا سمجھتے ہیں کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے، لیکن لوگوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارت میں جھوٹ کے بغیر کام نہیں چلتا، لہٰذا تجارت میں جھوٹ بولنا حلال ہے، ان لوگوں کے اس خیال کی تردید کے لئے یہ حدیث یہاں لائے ہیں کہ تجارت کے اندر بھی جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہئے، اور سچائی کا اہتمام کرنا چاہئے۔

باب ماجاء فی التجار وتسمیۃ النبی ﷺ ایاھم

﴿عن قیس بن ابی غرزۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: خرج علینا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ونحن نسمی "السماسرۃ" فقال: یا معشر التجار ان الشیطان والاثم یحضران البیع، فشوبوا بیعکم بالصدقۃ﴾ (۱۰)

حضرت قیس بن ابو غرزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس (بازار میں) تشریف لائے، لوگ ہمیں "سماسرۃ" کے نام سے پکارتے تھے۔ "سماسرۃ" سمسار کی جمع ہے "سمسار" دلال کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص جو خریدنے یا فروخت کرنے میں واسطہ بنتا ہے۔ اور اس عمل پر وہ اپنا کمیشن وصول کرتا ہے، آج کل اس کو "کمیشن ایجنٹ" بھی کہتے ہیں۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ: شیطان اور گناہ بیع کے وقت حاضر ہو جاتے ہیں۔ یعنی شیطان یہ چاہتا ہے کہ بیع کرنے والوں کو کسی نہ کسی طرح گناہ کے اندر مبتلا کردے۔ اس لئے تم اپنی بیع کو صدقہ کے ساتھ ملادو۔ شاب، یشوب، شوبا کے معنی ہیں "ملادینا" مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عام طور پر لوگ بیع کے وقت اپنا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ بولتے ہیں، قسمیں کھاتے ہیں، اور مبیع کے اندر جو عیب ہوتا ہے اس کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ سب امور ناجائز ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بیع کے ساتھ کچھ صدقہ بھی کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کے نتیجے میں انشاء اللہ شیطان کے اثرات سے محفوظ رہو گے۔

خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال

اس حدیث میں ان صحابی نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ لوگ ہمیں "سماسرہ" کے نام سے پکارتے تھے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں "یامعشر التجار" کے لقب سے خطاب کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "دلال" کا لفظ عرف عام میں پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دلالی ایک گھٹیا درجے کا پیشہ ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "دلال" کے بجائے "تجار" کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ جب آدمی کسی کے پاس دین کی بات پہنچانے جائے تو اس سے خطاب کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرے جس سے اس کی

عزت افزائی ہو، اور ایسے الفاظ سے پرہیز کرے جس سے وہ اپنی اہانت محسوس کرے۔

دلاّلی کا پیشہ اور اس پر اُجرت لینا

اس حدیث سے ایک فقہی مسئلہ یہ نکلتا ہے کہ دلاّلی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ صحابی جن سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوئے، دلاّلی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیع کے ساتھ صدقہ کرنے کی ترغیب تو دی، لیکن ان سے یہ نہیں فرمایا کہ تم اس پیشے کو چھوڑ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دلاّلی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تمہارا یہ سامان بکوا دوں گا اور اتنی اجرت لوں گا یا فلاں چیز خریدوا دوں گا اور اس پر اتنی اجرت لوں گا تو یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اگر ناجائز ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اس سے منع فرما دیتے۔

دلاّلی کی اُجرت فیصد کے حساب سے

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ "دلاّلی" کی اجرت فیصد کے حساب سے مقرر کرنا درست ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں تمہاری یہ کار فروخت کرادوں گا، اور جس قیمت پر یہ کار فروخت ہوگی اس کا پانچ فیصد لوں گا اس سلسلہ میں بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح فیصد کے حساب سے اجرت مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اجرت مجہول ہے، کیونکہ ابھی یہ معلوم نہیں کہ یہ کار کتنے میں فروخت ہوگی، اور اس کا پانچ فیصد کیا ہوگا؟ اور اجرت مجہول کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسرے فقہاء مثلاً علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فیصد کے اعتبار سے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس وقت وہ اجرت متعین نہیں، لیکن جب وہ چیز فروخت ہو جائے گی تو اس وقت وہ اجرت خودبخود متعین ہو جائے گی۔ اور عقد کو وہ جہالت فاسد کرتی ہے جو مفضی الی النزاع ہو، اور اس اجرت میں جو جہالت ہے وہ مفضی الی النزاع نہیں ہے۔ اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔(۱۱)

﴿عن ابی سعید رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: التاجر الصدوق الامین مع النبیین والصدیقین والشهداء﴾ (۱۲)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: سچا اور امانت دار تاجر (قیامت کے روز) انبیاء صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

﴿عن اسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن ابيه عن جده انه خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم الى المصلى فراى الناس يتبايعون، فقال: يا معشر التجارا فاستجابوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ورفعوا اعناقهم وابصارهم اليه، فقال: ان التجار يبعثون يوم القيامة فجارا الا من اتقى الله وبر وصدق﴾ (١٣)

حضرت رفاعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید گاہ کی طرف نکلے، وہاں دیکھا کہ لوگ آپس میں خرید و فروخت کے اندر مشغول ہیں۔ آپ نے ان کو مخاطب کرکے فرمایا: یا معشر التجارا آپ کے یہ الفاظ سن کر تمام تاجر آپ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہوگئے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ: تجار قیامت کے روز فجار بنا کر اٹھائے جائیں گے، مگر وہ تاجر جو اللہ سے ڈرے اور نیکی اور سچائی اختیار کرے۔ یعنی ان کا حشر انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

باب ماجاء في من حلف على سلعته كاذبا

﴿عن ابى ذر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ثلثة لا ينظر الله اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم، قلت: من هم يا رسول الله: فقد خابوا وخسروا، قال: المنان والمسبل ازاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب﴾ (١٤)

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: تین آدمی ایسے ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن رحمت کی نظر سے دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ انہیں پاک صاف کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ میں نے پوچھا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟ یہ تو بڑے ناکام اور نامراد لوگ ہیں۔ جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ایک وہ شخص جو احسان جتلانے والا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص

کے ساتھ کوئی ہمدردی کی یا اس کی امداد کی یا اس کو صدقہ دیا یا زکوٰۃ دی اور پھر بعد میں اس پر احسان جتلا رہا ہے کہ میں نے تم پر فلاں وقت پر یہ احسان کیا تھا۔ یہ احسان جتلانا اللہ تعالیٰ کو انتہائی ناپسند ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿لا تبطلوا صدقتكم بالمن والاذى﴾ (البقرة: ۲۶۴)

یعنی احسان جتلاکر اور تکلیف پہنچاکر اپنے صدقات کو باطل مت کرو۔ دوسرا وہ شخص جو زیرجامہ کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانے والا ہو، چاہے وہ شلوار ہو یا پاجامہ ہو یا تہبند ہو۔ ایسا شخص بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے۔ اس لئے کہ ٹخنوں سے نیچے ازار لٹکانا تکبر کی علامت ہے۔ اور تکبر اللہ تعالیٰ کو بہت مبغوض ہے۔ تیسرے وہ شخص جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان تجارت کو فروخت کرنے والا ہو، تاکہ خریدار اس کو خرید لے۔ ان تینوں اشخاص کی طرف اللہ تعالیٰ نظر رحمت نہیں فرمائیں گے۔

باب ماجاء في التبكير بالتجارة

﴿عن صخر الغامدي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم بارك لامتي في بكورها قال: وكان اذا بعث سرية او جيشا بعثهم اول النهار، وكان صخر رجلا تاجرا، وكان اذا بعث تجارة بعثهم اول النهار، فاثرى وكثر ماله﴾ (۱۵)

حضرت صخر غامدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ! میری اُمت کے سویرے کے وقت میں برکت عطاء فرما، پھر فرمایا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹا دستہ یا بڑا لشکر کہیں روانہ فرماتے تو دن کے اوّل حصے میں روانہ فرماتے۔ حضرت صخر غامدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تاجر تھے، وہ بھی جب اپنے تاجروں کو سامان تجارت کے ساتھ روانہ کرتے تو دن کے اوّل حصے میں روانہ کرتے تھے، جس کی وجہ سے وہ دولت مند ہوگئے اور ان کا مال بہت ہوگیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اوّل وقت میں تجارت کرنا باعث برکت ہے، تاجروں کو چاہئے کہ دن کے اوّل وقت سے اپنا کام شروع کریں۔ آج کل کے تاجروں نے اس کے خلاف کیا ہوا ہے کہ کراچی میں تو دن کے گیارہ بجے سے پہلے بازار ہی نہیں کھلتے، جس کا نتیجہ آنکھوں کے سامنے ہے کہ تجارت سے اور مال و دولت سے برکت اٹھ گئی ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الشراء الی اجل

﴿عن عائشة رضی اللّٰہ عنہا قالت: کان علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ثوبین قطریین غلیظین، فکان اذا قعد فعرق ثقلا علیہ، فقدم بزمن الشام لفلان الیہودی، قلت: لو بعثت الیہ فاشتریت منہ ثوبین الی المیسرة، فارسل الیہ، فقال: قد علمت ما یرید، انما یرید ان یذہب بمالی اوبدراھمی فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: کذب، قد علم انی من اتقاھم واداھم للامانة﴾

(۱۶)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک پر دو موٹے قطری کپڑے تھے۔ اس نسخے میں "ثوبین قطریین" حالت نصبی میں ہیں۔ یہ قیاس کے خلاف ہے، قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ کان کا اسم ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہوتے، جیسا کہ دوسرے نسخے میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات اہل عرب اپنی گفتگو میں نحوی قواعد کے خلاف بھی بول دیتے ہیں، قاعدے کے خلاف ہونے کی وجہ سے دوسروں کو اس کی تقلید درست نہیں۔ بہرحال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب آپ ان موٹے کپڑوں کو پہن کر بیٹھتے اور آپ کو پسینہ آتا تو وہ موٹے کپڑے پہننا آپ پر گراں گزرتا۔ ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں کسی یہودی کے پاس شام سے کپڑا آیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کسی کو بھیج کر اس یہودی سے دو کپڑے خرید لیں، اور اس کی قیمت وسعت اور ادائیگی کی قدرت ہونے پر ادا کر دیں گے، چنانچہ آپ نے کسی کو اس یہودی کے پاس بھیج دیا، لیکن اس کم بخت یہودی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کے جواب میں کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آپ کیا چاہتے ہیں؟ آپ یہ چاہتے ہیں کہ میرا مال یا یہ کہا کہ میرے دراھم غصب کرلیں۔ العیاذ باللہ۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا کہ: اس نے جھوٹ بولا ہے، اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ میں سب لوگوں میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ڈرنے والا اور سب سے زیادہ امانت دار ہوں۔ اس جاننے کے باوجود اس نے یہ جو الفاظ کہے ہیں، یہ محض مجھے تکلیف پہنچانے کے لئے کہے ہیں۔

اُدھار بیع کرنا جائز ہے

اس حدیث سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بیع مؤجل جائز ہے، جس میں مشتری مبیع تو ابھی وصول کرلے اور قیمت بعد میں کسی معین وقت پر ادا کرے۔ اسی وجہ سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث پر یہ عنوان قائم کیا "باب ماجاء فی الرخصۃ فی الشراء الی اجل" ۔ البتہ اس حدیث پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "بیع مؤجل" میں قیمت کی ادائیگی کے لئے وقت متعین ہونا ضروری ہے، مجہول وقت کے ساتھ بیع مؤجل درست نہیں۔ جبکہ حدیثِ باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے قیمت کی ادائیگی کے وقت کے لئے "میسرہ" کا لفظ استعمال فرمایا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قیمت اس وقت ادا کی جائیگی جب وسعت اور آسانی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس میں وقت کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہ بیع مؤجل ناجائز ہونی چاہئے۔

اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ دیتے ہوئے "میسرہ" کا لفظ فرمایا ہو، لیکن بعد میں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی سے معاملہ کیا ہو، اس وقت آپ نے اداء ثمن کے لئے کوئی وقت معین فرمادیا ہو۔

بیع حال اور بیع مؤجل کا فرق

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مؤجل نہ کی ہو، بلکہ بیع حال کی ہو۔ اس لئے کہ اگر مشتری بائع سے یہ کہہ دے کہ اس وقت میرے پاس پیسے نہیں ہیں، بعد میں ادا کردوں گا۔ تو یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی، بلکہ بیع حال ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی بیع میں بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے قیمت کا مطالبہ کردے، اور مشتری پر قیمت کی ادائیگی فی الحال واجب ہوجاتی ہے، لیکن مشتری بائع سے مہلت مانگ لیتا ہے، مثلاً آپ نے دوکان سے کوئی چیز خریدی، لیکن جیب میں پیسے نہیں تھے، دکاندار نے آپ سے کہا کہ کوئی بات نہیں، بعد میں دیدینا۔ اب بظاہر تو یہ بیع فاسد ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ قیمت ادا کرنے کا وقت مجہول ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ بیع مؤجل نہیں، بلکہ بیع حال ہے، البتہ مشتری نے قیمت کی ادائیگی کے لئے مہلت مانگ لی ہے یا بائع نے مہلت دیدی ہے۔ اب اس مہلت کا متعین ہونا شرعاً ضروری نہیں، وہ غیر متعین بھی ہوسکتی ہے، اور اس صورت میں دکاندار کو ہر وقت قیمت کے مطالبے کا حق

حاصل ہے۔ بہرحال حدیثِ باب میں ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بیع حال" کی ہو۔

استاذ زادے کی تعظیم و تکریم

﴿وقد رواه شعبة ایضا عن عمارة بن ابی حفصة، سمعت محمد بن فراس البصری یقول: سمعت ابا داود الطیالسی یقول: سئل شعبة یوما عن هذا الحدیث، فقال: لست احدثکم حتی تقوموا الی حرمی بن عمارة، فتقبلوا راسه، قال: وحرمی فی القوم﴾

اس حدیث کے ایک راوی حضرت عمارہ بن ابی حفصہ ہیں، اور حضرت شعبہ نے یہ حدیث حضرت عمارہ ہی سے سنی تھی، کہ ایک مرتبہ حضرت شعبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی نے ان سے درخواست کی کہ یہ حدیث ہمیں سنائیں۔ اتفاق سے اس مجلس میں حضرت عمارہ کے صاحبزادے حضرت حرمی بن عمارہ موجود تھے۔ حضرت شعبہ نے فرمایا کہ میں یہ حدیث تمہیں اس وقت تک نہیں سناؤں گا جب تک تم سب لوگ حضرت حرمی بن عمارہ کے سر کو بوسہ نہیں دو گے، اس لئے کہ یہ حدیث حضرت عمارہ کے واسطے سے مجھ تک پہنچی ہے، اس لئے حضرت عمارہ میرے استاذ ہیں۔ اور یہ میرے استاذ زادے ہیں۔ لہٰذا استاذ زادے کی تعظیم اور تکریم کے بعد یہ حدیث مجھ سے سنو۔ چنانچہ مجلس میں موجود تمام لوگوں نے ان کے سر کو بوسہ دیا، اس کے بعد حضرت شعبہ نے یہ حدیث ان کو سنائی۔

رہن رکھوانا جائز ہے

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما قال: توفی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ودرعه مرهونة بعشرین صاعا من طعام اخذه لاهله﴾ (۱۷)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات اس حالت میں ہوئی کہ آپ کی ذرہ بیس صاع غلے کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی۔ یہ غلہ آپ نے اپنے گھر والوں کے لئے لیا تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رہن رکھنا اور رکھوانا جائز

ہے۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: مشیت الی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بخبز شعیر واھالۃ سنخۃ، ولقد رھن لہ درع مع یھودی بعشرین صاعا من طعام اخذہ لاھلہ، ولقد سمعتہ ذات یوم یقول: ما امسی عند ال محمد صاع تمر ولا صاع حب، وان عندہ یومئذ لتسع نسوۃ﴾ (۱۸)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو کی روٹی اور باسی چربی لے گیا۔ "سنخۃ" ایسی چربی کو کہا جاتا ہے جو باسی ہو چکی ہو۔ تنگی کی وجہ سے بعض اوقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسی چربی استعمال فرمالیا کرتے تھے۔ آپ کی زرہ ایک یہودی کے پاس بیس صاع طعام کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی جو آپ نے اپنے گھر والوں کے لئے لیا تھا۔ اور ایک دن میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آل محمد کے پاس کبھی بھی شام کے وقت ایک صاع کھجور اور ایک صاع غلہ جمع نہیں ہوئے جبکہ اس وقت آپ کی نو بیویاں تھیں۔ مندرجہ بالا دونوں احادیث سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز زندگی بہت سادہ تھا اور آپ اپنے اوپر بہت تنگی فرمایا کرتے تھے۔ اور جو کچھ آپ کے پاس آتا وہ آپ اللہ کی راہ میں خرچ کردیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی کتابۃ الشروط

﴿عن عبدالمجید بن وھب قال: قال لی العداء بن خالد بن ھوذۃ: الا اقرئک کتابا کتبہ لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم؟ قال: قلت بلی، فاخرج لی کتابا: ھذا ما اشتری العداء بن خالد بن ھوذۃ من محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم، اشتری منہ عبدا اوامۃ، لاداء ولا غائلۃ ولا خبثۃ، بیع المسلم المسلم﴾ (۱۹)

"کتابۃ الشروط" سے مراد "کتابۃ المعاھدات" ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے معاہدات اور معاملات کو لکھنے اور قید تحریر میں لانے کے بارے میں یہ باب قائم فرمایا ہے، یعنی جب دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ اور کوئی عقد ہو تو اس کو لکھ لینا بہتر ہے۔ اس کی تائید میں یہ حدیث لائے ہیں۔ حضرت عداء بن خالدؓ نے حضرت عبدالمجید بن وھبؒ سے فرمایا: کیا میں تمہیں

ایک ایسا خط نہ پڑھواؤں جو مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا؟ حضرت عبدالمجید بن وہبؒ نے فرمایا: کیوں نہیں! ضرور پڑھوایئے۔ چنانچہ حضرت عداء بن خالدؓ نے ایک خط نکال کر دیا تو اس میں یہ لکھا تھا کہ حضرت عداء بن خالدؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک غلام خریدا۔ راوی کو شک ہے کہ غلام خریدا یا باندی خریدی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے، اور نہ اس میں کوئی دھوکہ ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ بائع کسی اور کا غلام فروخت کررہا ہے، بلکہ اسکا اپنا غلام ہے،۔ اور نہ ہی اس میں کوئی خبث ہے۔ یعنی یہ غلام کسی حرام ذریعے سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپس کے معاملے کو لکھ لینا چاہئے تاکہ جب کبھی کوئی نزاع یا اختلاف ہو تو یہ تحریر اس نزاع کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جائے۔

اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے

یہ تو یہ عام معاملات کے بارے میں تھا۔ لیکن اگر معاملہ اُدھار کا ہو تو اس کو لکھنے کے لئے قرآن کریم میں باقاعدہ حکم آیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿یایها الذین امنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه﴾ (البقرہ: ۲۸۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے۔ یہ معاملات کس طرح لکھے جائیں؟ اس کے لئے فتاویٰ عالمگیریہ میں ایک مستقل کتاب "کتاب المحاضر والسجلات" کے نام سے اسی موضوع پر موجود ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ ہو تو اس کو کس طرح لکھا جائے کہ اس میں کسی ابہام اور اجمال کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور بعد میں کسی نزاع کا اندیشہ نہ رہے۔ آجکل معاہدات لکھنا ایک مستقل فن بن چکا ہے، چنانچہ قانون کی تعلیم (ایل ایل بی) میں اس کا ایک مستقل پرچہ ہوتا ہے جس میں یہ سکھایا جاتا ہے کہ معاہدہ کس طرح لکھا جائے؟ اس کا طریقہ کار کیا ہو؟ اس کی زبان کیا ہو؟ اس کا اسلوب کیا ہو؟

باب ماجاء فی المکیال والمیزان

﴿عن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لا صحاب الکیل والمیزان: انکم

قد ولیتم امرین هلکت فیه الامم السالفة قبلکم ﴾ (٢٠)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کیل اور وزن کرنے والوں سے ارشاد فرمایا: (بازاروں میں بعض اشیاء کو ناپنے اور وزن کرنے کے لئے مستقل آدمی ہوتے ہیں، جن کا کام ہی یہ ہوتا ہے کہ جب بائع کوئی چیز فروخت کرے تو وزن کرنے والا وزن کر کے وہ چیز مشتری کے حوالے کردے، اور وہ وزن کرنے کی اجرت وصول کرتا ہے۔ تو آپ نے ان سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا کہ): تمہارے سپرد ایسے دو کام کئے گئے ہیں یعنی ناپنا اور وزن کرنا، جس کی وجہ سے تم سے پہلے کی اُمتیں ہلاک ہوگئیں۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو ناپ تول میں کمی کیا کرتی تھی، جس کی وجہ سے ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب آگیا تھا۔ اسی بات کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

﴿ فکذبوه فاخذهم عذاب یوم الظلة ﴾ (الشعراء: ١٨٩)

لہٰذا تم بھی ناپ تول میں کمی مت کرنا، کہیں تم پر بھی وہ عذاب نہ آجائے۔

باب ماجاء فی بیع من یزید

﴿ عن انس بن مالک رضی اللّٰه عنه ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم باع حلسا وقدحا وقال: من یشتری هذا الحلس والقدح؟ فقال رجل: اخذتهما بدرهم، فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: من یزید علی درهم؟ فاعطاه رجل درهمین، فباعهما منه ﴾ (٢١)

نیلام کا حکم

"بیع من یزید" نیلام کو کہتے ہیں، اور اس کو "بیع المزایدة" بھی کہا جاتا ہے۔ نیلام کے جواز کو ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہ حدیث لائے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹاٹ اور ایک پیالہ فروخت کیا، اور فروخت کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے فرمایا کہ: کون ان دونوں کو خرید تا ہے؟ ایک صحابی نے کہا: میں ان کو ایک درہم میں خرید تا ہوں،

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کون ایک درہم سے زیادہ لگاتا ہے؟ ایک دوسرے صحابی نے دو درہم لگائے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ ٹاٹ اور پیالہ ان کے ہاتھ فروخت کردیا۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ نے یہ عمل ان صاحب کے لئے کیا جو لوگوں سے سوال کررہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ سوال کرنے سے بہتر یہ ہے کہ تم محنت مزدوری کرکے پیسے کماؤ۔ لہٰذا جو سامان تمہارے پاس ہو وہ لے آؤ، وہ صاحب اپنے گھر سے ایک پیالہ اور ایک ٹاٹ لے آئے۔ آپ نے ان دونوں کو اس طرح نیلام کرکے فروخت کردیا۔

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے فقہاء جمہور استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نیلام کرنا جائز ہے۔ البتہ فقہاء متقدمین میں اس بارے میں اختلاف رہا ہے، حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیلام مطلقاً جائز نہیں۔ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے تھے کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السوم على سوم اخيه﴾

یعنی اگر دو آدمی کسی چیز کی خریداری میں بھاؤ تاؤ کررہے ہوں تو تیسرے شخص کو درمیان میں آکر دام لگانا جائز نہیں۔ نیلام کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے کسی چیز کے دام لگائے اور ابھی بات مکمل نہیں ہوئی تھی کہ دوسرے نے آکر اس سے زیادہ دام لگادیئے۔ لہٰذا یہ صورت "سوم علی سوم اخیہ" میں داخل ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں۔ اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ "سوم علی سوم اخیہ" کی ممانعت اس وقت ہے جب بھاؤ تاؤ کے نتیجے میں بائع کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا رجحان پیدا ہوگیا ہو، لیکن اگر بائع کے دل میں میلان اور رجحان پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہو، اور خاص طور پر جب کہ خود بائع دوسروں کو خریدنے کی دعوت دے رہا ہو کہ اس سے زیادہ میں کون خریدے گا تو ایسی صورت میں یہ "سوم علی سوم اخیہ" میں داخل نہیں۔ لہٰذا جائز ہے۔

ہر قسم کے اموال میں نیلام جائز ہے

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مال غنیمت اور مال میراث میں "نیلام" جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ ان فقہاء میں امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ بھی شامل ہیں، ان فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں کہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا منقول ہے وہ غنائم اور مواریث ہی کے اندر منقول ہے، دوسرے اموال میں منقول نہیں۔ اس لئے دوسرے اموال میں نیلام جائز نہیں۔ جمہور فقہاء اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تو حدیثِ باب ان کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ اس میں جن دو چیزوں کا آپ نے نیلام فرمایا، وہ نہ تو مال میراث تھا اور نہ مال غنیمت تھا۔ دوسرے یہ کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا صرف غنائم اور مواریث ہی میں ثابت ہو، تب بھی غنائم اور مواریث کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا مسلمہ اصول ہے:

﴿العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب﴾

یعنی شرعاً الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے، سبب کے مخصوص ہونے کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا نیلام ہر قسم کے اموال میں جائز ہے۔

یہ بعض حضرات فقہاء دار قطنی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسم عن بيع من يزيد الا في الغنائم والمواريث﴾ (۲۲)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم اور مواریث کے علاوہ دوسرے اموال میں نیلام سے منع فرمایا ہے۔ جمہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۲۳)

باب ماجاء فی بیع المدبر

﴿عن جابر رضي الله عنه ان رجلا من الانصار دبر غلاما له فمات ولم يترك مالا غيره، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم، فاشتراه نعيم بن النحام- قال جابر: عبدا

قبطیا مات عام الاول فی امارة ابن الزبیر ﴾ (۲۴)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک انصاری نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، اس کے بعد مالک کا انتقال ہوگیا، اور انتقال کے وقت مالک نے سوائے اس غلام کے کوئی اور مال نہیں چھوڑا، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر غلام کو فروخت کردیا، حضرت نعیم بن النحام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہ غلام خرید لیا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ قبطی غلام تھا۔ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امارت کے پہلے سال میں اس کا انتقال ہوگیا۔

مولیٰ کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع جائز نہیں

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ شرعی مسئلہ ہے کہ آقا کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ غلام کیسے فروخت کردیا؟ اس اشکال کے جواب میں شراح حدیث نے کافی کلام کیا ہے، اور بہت سے جوابات دیے ہیں لیکن سب سے صحیح جواب یہ ہے کہ اس روایت میں کسی صحابی سے وہم ہوگیا ہے، اصل روایت میں مولیٰ کے مرنے کا ذکر نہیں تھا۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت سے اس وہم کا منشا بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ان رجلا من الانصار دبر غلاما له، فقال: هو حر ان حدث به حادث فمات، فباعه النبی صلی الله علیه وسلم﴾

(۲۵)

یعنی ایک انصاری شخص نے اپنے غلام کو مدبر بناتے ہوئے اس سے کہا کہ: وہ آزاد ہے اگر کسی حادثے میں اس کا انتقال ہوجائے۔ گویا کہ اصل لفظ "فمات" کا تعلق شرط کے ساتھ ہے، اور یہ لفظ "فمات" مولیٰ کے اس کلام کا حصہ ہے جو اس نے غلام کو مدبر بناتے وقت کہا تھا، لیکن کسی پڑھنے والے نے لفظ "حادث" پر وقف کردیا، اور پھر "فمات" کو ایک مستقل جملہ مستانفہ سمجھ کر اس طرح پڑھا:

﴿فمات، فباعه النبی صلی الله علیه وسلم﴾

اس سے یہ وہم ہوگیا کہ مولیٰ کی موت کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو

فروخت کیا، حالانکہ حقیقت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام کو مولیٰ کی زندگی ہی میں فروخت کردیا تھا۔

مولیٰ کی زندگی میں مدبر کی بیع کا حکم

مدبر کی دو قسمیں ہیں۔ ① مدبر مطلق۔ ② مدبر مقید۔ مدبر مطلق اس کو کہتے ہیں جس کو آقا مطلقاً یہ کہہ دے۔

﴿انت حر عن دبر منی﴾

یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر مقید اسے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کردے۔ مثلاً آقا کہے۔

﴿ان مت فی مرضی هذا فانت حر﴾

یا یہ کہے:

﴿ان مت فی هذا الشهر فانت حر﴾

"مدبر مقید" کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ "مدبر مطلق" کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ "مدبر مطلق" یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہوجاتا ہے۔ لہٰذا اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی زندگی تک اس سے خدمت لیتا رہے، لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس لئے مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔ اور "مدبر مقید" کی آزادی یقینی نہیں، اس لئے کہ جس وقت یا جس حادثے میں موت آنے پر آزادی کو مقید کیا تھا اگر اس مدت یا اس حادثے میں مولیٰ کا انتقال نہیں ہوا تو وہ غلام جوں کا توں قن ہی رہے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر غلام کو فروخت کردیا۔ حنفیہ اور مالکیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ:

﴿لا یباع المدبر ولا یوهب، وهو حر من ثلث المال﴾ (۲۶)

یہ روایت مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ اور امام دار قطنی نے طریق موقوف کو صحیح

قرار دیا ہے۔ اور اس باب میں موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔ کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہے۔
جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، حنفیہ نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں، ایک جواب یہ ہے کہ یہ "مدبر مقید" تھا اور مدبر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مدبر مطلق تھا، مدبر مقید نہیں تھا۔ شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اِبتداء اسلام کا واقعہ ہے جس میں بیع الحر بھی جائز تھی۔ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بیع المدبر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ولایت عامہ کے تحت وہ اختیارات حاصل تھے جو اُمّت کے دوسرے افراد کو حاصل نہیں تھے۔ لہٰذا اس ولایت عامہ کے تحت آپ نے اس کی تدبیر کو منسوخ فرماکر اس کی بیع کردی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید بہت سے واقعات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابوداؤد میں "سرق" کا واقعہ آتا ہے۔ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد آدمی کی بیع کی اجازت دیدی۔ واقعہ یہ ہے کہ "سرق" نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا، جب اعرابی نے پیسے مانگے تو اس نے کہا کہ تم میرے ساتھ گھر چلو۔ گھر سے تمہیں دیدوں گا، چنانچہ جب گھر پہنچے تو اس سے کہا تم باہر ٹھیرو، میں اندر سے پیسے لے کر آتا ہوں۔ سرق گھر کے اندر داخل ہوا اور پیچھے کے دوسرے دروازے سے اونٹ لے کر غائب ہوگیا۔ اس اعرابی نے کافی دیر انتظار کے بعد جب دروازہ کھٹکھٹایا تو معلوم ہوا کہ وہ تو بھاگ گیا۔ وہ اعرابی مایوس ہوکر واپس چلا گیا کہ اونٹ بھی گیا اور پیسے بھی گئے۔ چند روز کے بعد اعرابی نے اس کو کہیں دیکھ لیا اور پکڑ کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کردیا اور پورا واقعہ بیان کردیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس کو میری نگرانی میں بازار لے جاکر فروخت کردو اور جو پیسے آئیں وہ تم رکھ لینا۔ جب وہ اعرابی اس کو بازار میں فروخت کرنے لگا تو ایک خریدار آگیا۔ اور اعرابی نے اس سے پوچھا کہ تم کس مقصد کے لئے اس کو خرید رہے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ میں اس کو خرید کر آزاد کردوں گا، اعرابی نے سوچا کہ یہ شخص اتنے پیسے خرچ کرکے اس کو آزاد کرنے کی فضیلت حاصل کرنا چاہتا ہے تو یہ فضیلت میں ہی کیوں نہ حاصل کرلوں۔ چنانچہ اعرابی نے فروخت کرنے سے انکار کردیا اور پھر خود ہی آزاد کردیا۔
دیکھئے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آزاد آدمی کو فروخت کرنے کا حکم دیدیا۔ یہ آپ نے اپنی ولایت عامہ کے تحت ایسا کیا، اسی طرح حدیثِ باب کے اندر بھی آپ نے اپنی ولایت عامہ کو استعمال فرماتے ہوئے مدبر کو فروخت کردیا ہو۔

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کردیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سنن دار قطنی کی کتاب المکاتب میں ابو جعفر کی ایک روایت ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿شهدت حديث جابر انما باع رسول الله صلى الله عليه وسلم خدمة المدبر لا عينه﴾ (۲۷)

اس روایت سے صاف معلوم ہورہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عبد کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ خدمت عبد کو فروخت کیا تھا۔ لہٰذا اس روایت کی بنیاد پر مدبر کی بیع کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔(۲۸)

وہم کی وجہ سے پوری حدیث مردود نہیں ہوتی

جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ اس حدیث میں کسی راوی سے وہم ہوگیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی روایت کے اندر راوی سے وہم ہوجائے تو پھر وہ روایت ناقابل اعتبار اور مردود ہوجانی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر حدیث کے کسی ایسے جزء کے اندر راوی کو وہم ہوجائے جو پورے واقعے کا ایک حصہ ہے، کل واقعہ نہیں ہے تو اس وھم کی وجہ سے اصل حدیث ناقابل استدلال یا ناقابل اعتبار نہیں ہوگی، بلکہ اصل حدیث پھر بھی قابل اعتبار رہے گی البتہ یہ کہا جائے گا کہ اس خاص جزء کے اندر راوی سے وہم ہوگیا ہے۔ اس وہم کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رواۃ حدیث اس بات کا اہتمام کرتے تھے کہ حدیث کا جو اصل جوہر اور مغز ہے اس کو محفوظ کرلیا جائے، جس کی وجہ سے جزوی تفصیلات کے محفوظ رکھنے کا اتنا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ جزوی تفصیلات کے اندر راویوں کے درمیان آپس میں اختلاف اور تعارض بھی پیدا ہوجاتا تھا، اور وہم بھی پیدا ہوجاتا تھا۔ چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی بہت سی حدیثوں میں راویوں سے وہم ہوا ہے، لیکن اس وہم کی وجہ سے یہ نہیں ہوا کہ پوری حدیث رد کردی گئی ہو، بلکہ صرف اس جزء کی

حد تک وہم بتادیا جاتا ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة تلقی البیوع

﴿عن ابن مسعود رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم انه نهی عن تلقی البیوع﴾ (۲۹)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تلقی البیوع" سے منع فرمادیا۔ لفظ "بیوع" یا تو اسم مفعول کے معنی میں ہے، اس صورت میں "تلقی البیوع" کے معنی ہوں گے "تلقی المبیع" یا اسم فاعل کے معنی میں ہے، اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے "تلقی البائع" ۔ تلقی البیوع کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی تاجر باہر سے سامان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کے لئے لارہا ہے تو دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کرکے وہ سامان تجارت اس سے خریدلے، اس کو "تلقی البیوع" کہا جاتا ہے، اور اس کو اگلی حدیث میں "تلقی الجلب" سے تعبیر کیا گیا ہے۔

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی ان یتلقی الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة فیها بالخیار اذا ورد السوق﴾ (۳۰)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے قافلوں سے باہر ہی ملاقات کرنے سے منع فرمایا۔ اور اگر کسی نے ان سے ملاقات کرکے ان سے وہ سامان خرید لیا تو صاحب سلعہ کو اختیار حاصل ہوگا جب کہ وہ خود بازار میں پہنچ جائے۔

"جلب" جمع ہے "جالب" کی اور جالب کے معنی ہیں، "کھینچ کر لانے والا" چونکہ وہ شخص باہر سے مال لاکر شہر میں فروخت کرتا ہے، اس لئے اس کو "جالب" کہا جاتا ہے۔

تلقی الجلب سے ممانعت کی وجہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو وجہ سے تلقی الجلب سے منع فرمایا ہے، ایک وجہ "ضرر" ہے کہ جو شخص باہر جاکر آنے والے تاجر سے سامان خریدلے گا وہ تنہا اس سامان کا مالک اور اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سامان کی قیمت زیادہ ہو

جائے گی اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں مہنگائی ہو جائے گی اور لوگ اسی قیمت پر اس سے خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لئے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر باہر سے آنے والا تاجر خود شہر کے بازار میں جاکر اپنا سامان فروخت کرتا تو اس صورت میں بہت سے لوگ وہ سامان اس سے خرید لیتے، پھر آگے مزید فروخت کرنے کے لئے ان کے درمیان آپس میں مقابلہ ہوتا، جس کے نتیجے میں عام لوگوں کو وہ سامان سستے داموں میں مل جاتا اور کسی ایک تاجر کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔

ممانعت کی دوسری وجہ "غرر" ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جاکر آنے والے تاجر سے سامان تجارت خریدتے ہیں، اکثر وبیشتر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ آنے والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں۔ مثلاً ایک چیز کے دام بازار میں پچاس روپے ہیں، اور اس نے تاجر کو جھوٹ بول دیا کہ بازار میں اس کے دام چالیس روپے ہیں۔ چنانچہ اس تاجر نے وہ چیز چالیس روپے میں فروخت کردی۔ تو اس نے اس تاجر کو دھوکہ دیا۔ مذکورہ بالا دو وجوہات "غرر اور ضرر" کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "تلقی الجلب" سے ممانعت فرمادی۔

"غرر" اور "ضرر" ممانعت کی علّت ہیں

فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ "تلقی الجلب" سے ممانعت کی جو دو خرابیاں بیان کیں، یعنی غرر اور ضرر، یہ دونوں اس ممانعت کی علّت ہیں۔ حکمت نہیں، لہٰذا جس جگہ یہ خرابیاں پائی جائیں گی وہاں ممانعت آئے گی ورنہ نہیں۔ مثلاً ایک تاجر شہر سے باہر ایسا سامان تجارت لایا تھا جس کی شہر کے اندر قلت نہیں ہے، اب اگر دوسرا تاجر باہر جاکر اس سے وہ سامان خرید کر اس کا ذخیرہ کرلے تب بھی لوگوں کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا۔ اور وہ تاجر جو سامان خرید رہا ہے آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی نہیں دے رہا ہے تو اس صورت میں "تلقی الجلب" ممنوع نہیں۔ البتہ دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک یہ مطلقاً ممنوع ہے، چاہے ضرر اور غرر پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ لہٰذا آج کل یہ سول ایجنٹ ہوتے ہیں جو منڈی میں داخل ہونے سے پہلے ہی باہر سے آنے والا سامان خرید لیتے ہیں اور اجارہ دار بن جاتے ہیں۔ اگر وہ اس سامان کی قیمت اتنی زیادہ بڑھادیں جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر پہنچے تو ناجائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

ایسی بیع کا حکم

پھر جن صورتوں میں "تلقی الجلب" ممنوع ہے، ان میں اگر کسی شخص نے "تلقی الجلب" کرلیا تو اس صورت میں بیع منعقد ہو جائے گی یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک بیع منعقد ہوجائے گی اور مشتری اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور ممانعت کا خیال نہ رکھنے کا گناہ ہوگا۔(۳۱)

دھوکے کی صورت میں بائع کو خیار فسخ

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جاکر آنے والے تاجر کو دھوکہ دیکر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتاکر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا۔ مثلاً بازار میں اس سامان کے دام پچاس روپے تھے، اس نے چالیس روپے بتاکر اس سے وہ سامان چالیس روپے کے حساب سے خرید لیا لیکن جب باہر سے آنے والا تاجر شہر کے اندر داخل ہوا، تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دیکر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے۔ تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں بائع کو خیار فسخ حاصل ہوگا۔ لہٰذا اگر بائع چاہے تو مشتری سے یہ کہہ دے کہ میں وہ بیع فسخ کرتا ہوں، اگر تمہیں خریدنا ہو تو پچاس روپے میں خریدلو، اس سے کم پر میں فروخت نہیں کرتا۔

فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ بائع کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہمارے نزدیک "خیار مغبون" حاصل نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص کوئی چیز دھوکہ دیکر فروخت کردے یا دھوکہ دیکر خریدلے تو اس صورت میں دوسرے شخص کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوتا۔ اور عقد کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ "لازم" ہو اور "خیار" ہونا ایک عارض ہے، لہٰذا مثبت خیار کو دلیل کی ضرورت ہے، "نافی خیار" کو دلیل کی ضرورت نہیں۔ اور چونکہ اس بیع کے اندر غلطی بائع کی ہے کہ اس نے دھوکہ کیوں کھایا؟ اور مشتری کے قول پر اس نے اعتبار کیوں کیا؟ اس کو خود تحقیق کرنی چاہئے تھی کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے یا سچ بول رہا ہے تو چونکہ کوتاہی بائع کی ہے اس لئے بائع ہی اس نقصان کو بھگتے گا اور اس کو خیار فسخ حاصل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اس باب کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، اس حدیث میں اس بات کی صاف صراحت ہے کہ بائع کو بیع کے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔

فقہاء حنفیہ نے اس حدیث کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محل کلام ہے کہ امام صاحب سے عدم خیار صراحتاً ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحب کو نہ پہنچی ہو۔ اس لئے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ھمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔(۳۲)

باب ماجاء لا يبيع حاضر لباد

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: وقال قتيبة يبلغ به النبی صلی الله عليه وسلم قال: لا يبيع حاضر لباد﴾ (۳۳)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔ "حاضر" کے معنی ہیں شہری اور "باد" کے معنی ہیں دیہاتی۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کے لئے اس کا وکیل اور دلال نہ بنے، مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کے لئے شہر میں آرہا ہے اور بازار کی طرف جارہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جاکر فروخت مت کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالے کردو اور مجھے اپنا وکیل بنادو، اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا اس وقت میں فروخت کردوں گا۔ اگر تم ابھی بازار میں فروخت کردو گے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا۔

عدم جواز کی وجہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت اس لئے فرمائی کہ اس عمل سے شہر والوں

کو ضرر ہوگا، کیونکہ اگر وہ دیہاتی خود بازار جاکر اپنا سامان فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ ایک طرف تو اس کو اپنے دیہات اور گھر واپس جانے کی جلدی ہوگی، اور دوسری طرف اس کے پاس ذخیرہ اندوزی کا کوئی راستہ نہیں ہوگا، اس لئے وہ یہ چاہے گا کہ میں جلدی سے اپنا سامان فروخت کرکے گھر واپس پہنچ جاؤں۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنا نقصان کرکے سامان فروخت نہیں کرے گا، بلکہ نفع رکھ کر ہی فروخت کرے گا، لیکن تھوڑا نفع رکھ کر فروخت کردے گا، جس کے نتیجے میں ارزانی ہوگی اور مہنگائی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر شہری اس دیہاتی کا وکیل اور آڑھتی بن جائے گا تو وہ اس غلے کو اٹھاکر اپنے گودام میں ڈال دے گا، پھر جب بازار میں اس کی قلت ہوگی، اور اس کے نتیجے میں اس کے دام زیادہ ہو جائیں گے تو اس وقت وہ اس غلے کو مہنگے داموں میں فروخت کرے گا۔ جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر ہوگا، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی۔

اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت "معلول بعلّۃ" ہے اور وہ علّت "ضرر" ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں یہ ضرر پایا جائے گا ممانعت کا حکم آجائے گا، اور جہاں ضرر نہیں پایا جائے گا وہاں "بیع الحاضر لباد" جائز ہوگی۔

مندرجہ بالا دونوں مسئلوں یعنی "تلقی الجلب" اور بیع الحاضر لباد" میں دو عاقل بالغ آدمیوں کے درمیان ایجاب وقبول ہورہا ہے اور آپس کی رضامندی سے معاملہ ہورہا ہے۔ اس لئے اس میں اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ اس میں کسی آدمی کو مداخلت نہ کرنی چاہئے۔ لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا معاملہ کرنے سے منع فرمادیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی بھی معاملے میں صرف دو فریقوں کا آپس میں رضامند ہوجانا اس کے جواز کے لئے کافی نہیں۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی رضامندی سے معاشرے کو یا ماحول کو، شہر کو یا بستی کو ضرر لاحق ہورہا ہو تو اس صورت میں ان کی رضامندی کے باوجود وہ معاملہ ناجائز ہوگا۔

اسی طرح کسی اور معاملے میں بھی اگر اسلامی حکومت یہ محسوس کرے کہ اس سے لوگوں کو ضرر لاحق ہوگا تو اسلامی حکومت اس پر پابندی عائد کرسکتی ہے، چاہے وہ معاملہ فی نفسہ جائز ہو، اور پھر تمام لوگوں پر اس پابندی کو قبول کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا شرعاً بھی واجب ہوگا۔

رسد اور طلب کا ثبوت حدیث سے

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ

عليه وسلم: لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض ﴾ (۴۴)

یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں ایک جملے کا اضافہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق دے۔ اس جملے سے اسلام کے نظام معیشت کے ایک بنیادی اصول کی طرف رہنمائی ملتی ہے جو اسلام کو سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماہرین معاشیات کی تصریح کے مطابق کسی بھی ملک کے نظام معیشت کے چار بنیادی معاشی مسائل ہوتے ہیں۔

① ملک میں کیا چیز پیدا کی جائے؟ اسے "ترجیحات کا تعین" کہتے ہیں۔

② کتنے وسائل پیداوار کو کس کام میں لگایا جائے؟ اس کو وسائل کی تقسیم کہتے ہیں۔

③ جو پیداوار حاصل ہو، اسے عوام میں کس تناسب سے تقسیم کیا جائے؟ اس کو "آمدنی کی تقسیم" کہتے ہیں۔

④ اپنی پیداوار میں کماً اور کیفاً کس طرح ترقی کی جائے؟ اسے ترقی کے مسائل کہتے ہیں۔

سرمایہ دارانہ نظام

سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں ان چاروں مسائل کو حل کرنے کا یہ طریقہ تجویز کیا گیا ہے کہ ہر فرد کو اپنی ملکیت کے استعمال اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اس سے خود بخود چاروں مسائل حل ہو جائیں گے۔ کیونکہ ہر شخص اپنے ذاتی منافع کی خاطر وہی چیز پیدا کرے گا اور اپنے وسائل کو اسی کام میں لگائے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہے، کیونکہ اگر وہ کوئی چیز معاشرے کی ضرورت سے زائد پیدا کرے گا تو اس چیز کی قیمت اسے کم ملے گی اور نفع کم ہوگا۔ لہٰذا وہ اس کی پیداوار روک دے گا۔ اس کے برعکس جن چیزوں کی معاشرے کو ضرورت ہے، اس کے پیدا کرنے سے نفع چونکہ زیادہ ہوگا اس لئے اس کو اسی مقدار تک پیدا کرے گا جس سے ضرورت تو پوری ہو جائے لیکن زائد از ضرورت نہ ہو، تاکہ اس چیز کی قیمت نہ گرے۔ اسی طرح آمدنی کی تقسیم بھی اسی اصول کے تحت ہو جائے گی، یعنی جس چیز کی پیداوار میں جس وسیلے کی ضرورت زیادہ ہوگی، اس قدر اس کو معاوضہ زیادہ ملے گا۔ مثلاً بازار میں کپڑے کی قلت ہے، اور اس بات کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے کہ کپڑے کی صنعت کی طرف زیادہ مزدوروں کا رجحان ہو تو اس صورت میں کپڑے کی صنعت میں مزدوروں کی اجرت بھی زیادہ ہو جائے

گی، چنانچہ مزدور زیادہ اجرت کی خاطر کپڑے کی صنعت میں کام کرنا پسند کرے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص ذاتی منافع کے حصول کے لئے آزاد ہوگا تو وہ اس بات کی کوشش کرے گا کہ وہ زیادہ سے زیادہ بہتر پیداوار بنائے، اس طرح ترقی کا مسئلہ بھی خود بخود حل ہو جائے گا۔

اشتراکی نظام

اس کے برخلاف اشتراکیت نے مذکورہ مسائل کا یہ حل تجویز کیا کہ تمام وسائل پیداوار یعنی زمینیں اور کارخانے وغیرہ انفرادی ملکیت سے نکال کر حکومت کی تحویل میں دیدئے جائیں، اور حکومت معاشرے کی ضروریات کا اندازہ کرکے منصوبہ بندی کرے گی۔ اور منصوبہ بندی کے تحت زمینوں اور کارخانوں کو مختلف پیداوار میں استعمال کرے گی۔

سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں

سرمایہ دارانہ نظام کی تجویز اپنے فلسفے کے لحاظ سے صحیح تر ہے۔ لیکن اس نے اس کی عملی تطبیق میں ایسی خطرناک غلطیاں کی ہیں، جن سے اس کا فلسفہ ہی باطل ہوگیا۔ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ اس قسم کے معاشرتی مسائل کو سرکاری منصوبہ بندی کے تحت لانا ایک غیر فطری اور مصنوعی عمل ہے، جس پر شدید جبر وتشدد کے بغیر عمل کرنا مشکل ہے، جیسا کہ اشتراکی نظام نے یہ فلسفہ پیش کیا تھا۔ لیکن دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظام نے ہر فرد کو اس کی انفرادی ملکیت میں آزادی دے کر اس کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کا ہر طریقہ جائز قرار دیدیا ہے، جس کے نتیجے میں سود، قمار، سٹہ، ذخیرہ اندوزی اور ہر قسم کے ناجائز آمدنی کے ذرائع کی اجازت دیدی۔ چنانچہ بہت سے لوگ اس قسم کے ذرائع آمدنی کو کام میں لاکر دولت جمع کرنے میں لگ گئے، اور بازاروں میں اپنی اجارہ داریاں قائم کرلیں۔ چھوٹے تاجروں کا بازار میں آنے کا راستہ بند کردیا، جس کے نتیجے میں رسد اور طلب کا قدرتی نظام مفلوج ہوگیا، چنانچہ جو شخص ایک مرتبہ بڑا سرمایہ دار بن گیا۔ وہ اب امیر سے امیر تر ہوتا جارہا ہے، اور دوسری طرف غریب آدمی کے ذرائع آمدنی محدود اور مصارف بڑھتے جارہے ہیں جس کی وجہ سے وہ غریب سے غریب تر ہوتا جارہا ہے۔

اسلام کا نظام معیشت

ان دونوں نظاموں کے برعکس اسلام کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کو برقرار رکھتے

ہوئے ایک طرف تو بازار میں آزاد مقابلہ پیدا کیا جائے، اور اس طرح رسد وطلب کے قدرتی نظام کو سرگرم رکھا جائے۔ اس کے لئے اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اجارہ داریاں پیدا کرنے والے تمام راستوں کو بند کیا جائے، مثلاً سود، قمار، سٹہ، اکتناز، احتکار، اور قیمتوں کی تعیین میں تاجروں کے درمیان باہمی معاہدوں کو ناجائز قرار دیدیا گیا۔ اور دوسری طرف زکوۃ، صدقات، میراث، نفقات وغیرہ کے احکام کے ذریعے دولت کو ایک جگہ جمع ہونے کے بجائے مختلف طریقوں سے معاشرے میں پھیلادیا گیا، جس سے بازار میں چند افراد کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔ حدیثِ باب میں "بیع الحاضر للباد" سے ممانعت کا مقصد بھی اجارہ داری قائم ہونے سے روکنا ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:

﴿دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم من بعض﴾

سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بازار کے آزاد مقابلے میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ڈالنا درست نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک حدیث جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تسعیر (بھاؤ مقرر کرنا) کی تجویز کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ان اللہ ھو القابض الباسط الرازق﴾ (۳۵)

لہٰذا اسلامی نظام معیشت کی بنیاد اس پر ہے کہ انفرادی ملکیت سرمایہ داری کی طرح آزاد اور بے لگام نہ ہو، بلکہ اسکو شرعی اور قانونی اور اخلاقی پابندیوں میں اس طرح جکڑ دیا جائے کہ وہ اجارہ داری کی صورت پیدا نہ کرسکے۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء فی النھی عن المحاقلۃ والمزابنۃ

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمزابنۃ﴾ (۳۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔ "مزابنہ" کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنا۔ اور اگر یہی عمل کھیت کی پیداوار میں جاری کیا جائے۔ مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو اسے "محاقلہ" کہتے ہیں۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے، اور درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت

میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن کرنا ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ جب کھجور کی بیع کھجور سے ہو یا گندم کی بیع گندم سے ہو تو اس صورت میں مساوات ضروری ہے، تفاضل حرام ہے، اور اٹکل اور اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا پایا جانا یقینی نہیں۔ بلکہ کمی زیادتی کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیع کرنا حرام ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمادیا"۔

﴿عن عبد اللّٰہ بن یزید ان زیدا ابا عیاش سال سعدا رضی اللّٰہ عنہ عن البیضاء بالسلت، فقال: ایھما افضل؟ قال: البیضاء، فنھی عن ذلک وقال سعد رضی اللّٰہ عنہ: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال لمن حولہ: اینقص الرطب اذا یبس؟ قالوا: نعم، فنھی عن ذلک﴾ (۴۷)

حضرت عبداللہ بن یزید روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اگر سفید جو کو چھلی ہوئی جو کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ "بیضاء" سادہ جو کو کہتے ہیں اور "سلت" چھلی ہوئی جو کو کہتے ہیں، بعض نسخوں میں "بیضاء" کے نیچے گندم لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے ابو عیاش سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کون سا جو افضل ہے؟ جواب میں حضرت ابو عیاش نے بتایا کہ بیضاء افضل ہے، حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اس بیع سے منع فرمادیا۔ اس کے بعد حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تمر کو رطب کے عوض خریدنے کے بارے میں کسی نے سوال کیا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا کہ کیا رطب کھجور خشک ہوجانے کے بعد وزن میں کم ہوجاتی ہے یا نہیں؟ صحابہ نے جواب میں عرض کیا: ہاں! تو آپ نے رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمادیا۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اگر تمر کو رطب کے عوض کیلاً برابر کرکے فروخت کیا جائے گا، مثلاً آپ نے ایک صاع کے اندر خشک کھجور بھردی اور دوسرے صاع میں رطب کھجور بھردی، تو اس صورت میں

جس شخص کے حصے میں رطب کھجور آئے گی وہ نقصان میں رہے گا۔ اس لئے کہ چند روز کے بعد وہ رطب کھجور خشک ہو کر کم ہو جائے گی، اور جس شخص کے حصے میں تمر آئے گی اس کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس لئے کہ خشک کھجور جیسی تھی ویسی ہی رہے گی، جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان بعد میں تفاضل ہو جائے گا، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

اور اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ آپس میں تبادلہ کے وقت برابر کرنے کے بجائے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے۔ مثلاً رطب سوا صاع دی جائے اور تمر ایک صاع دی جائے تاکہ خشک ہونے کے بعد دونوں برابر ہو جائیں تو یہ صورت بھی جائز نہیں، اس لئے کہ عقد کے وقت ہی دونوں کے درمیان آپس میں تفاضل پایا جا رہا ہے، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

عقد کے وقت تماثل کافی ہے

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔ جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ اگر فی الحال تماثل کے ساتھ تبادلہ کریں گے تو بعد میں تفاضل پیدا ہو جائے گا۔ امام صاحبؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شرعاً عقد کے وقت تماثل کا اعتبار ہے، بعد میں پیدا ہونے والی کمی زیادتی کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہمیشہ تماثل برقرار رہنا چاہئے تو پھر اگر ایک سال بعد بھی تفاضل پیدا ہونے کا امکان ہو گا تو اس کی بیع آج ہی ناجائز ہو گی، حالانکہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں۔ لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والے تفاضل سے شریعت کو کوئی بحث نہیں۔

اس مسئلے میں امام صاحب کی فقاہت

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف لوگوں نے بہت شور مچایا کہ صاف حدیث موجود ہے کہ تمر کی بیع رطب سے جائز نہیں، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، ہر جگہ قیاس اور عقل سے کام لیتے ہیں، اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

شراح ہدایہ نے واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام ابو حنیفہؒ بغداد تشریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپ سے متعدد سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا

کہ جائز ہونے کی کیا دلیل ہے؟ امام صاحب نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنادی کہ:

﴿التمر بالتمر والفضل ربا﴾

یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے، کمی زیادتی ربا ہے۔

پھر امام صاحب نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے یا خلاف جنس ہے؟ اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کررہی ہے، اس لئے کہ اس میں آپ نے فرمایا: "التمر بالتمر" یعنی تمر کو تمر کے ساتھ تماثلاً فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہورہا ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے آخر میں آپ نے فرمایا کہ:

﴿واذا اختلفت الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيدا﴾

لہٰذا اگر تمر رطب ہے تو حدیث کے اول حصے سے جواز ثابت ہورہا ہے، اور اگر تمر رطب نہیں تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہورہا ہے۔ البتہ اتنا فرق رہے گا کہ پہلی صورت میں تماثل کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اور دوسری صورت میں تفاضل کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، لہٰذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

رطب اور تمر کی جنس ایک ہے

پھر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے، لہٰذا "التمر بالتمر" کے حکم میں داخل ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی خیبر سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رطب کھجور لائے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تناول فرمایا تو وہ آپ کو بہت پسند آئیں، آپ نے ان صحابی سے پوچھا:

﴿اكل تمر خيبر هكذا؟﴾

"کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں؟"

دیکھئے! اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رطب پر لفظ تمر کا اطلاق فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تمر اور رطب ایک ہی چیز ہے، لہٰذا ان دونوں کا آپس میں تبادلہ کرنا تماثل کے

ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

حنطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں

امام صاحب کے مندرجہ بالا استدلال پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمر کی بیع رطب کے ساتھ جائز ہے۔ تو پھر آپ حنطہ مقلیہ کی غیر مقلیہ کے ساتھ بیع کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟ حالانکہ حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ دونوں کی جنس ایک ہے، لہٰذا اسی حدیث کی بنیاد پر یہ بیع بھی جائز ہونی چاہئے جیسے اس حدیث کی بنیاد پر آپ نے تمر اور رطب کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حنطہ مقلیہ بھی حنطہ کی جنس سے ہے، اور "الحنطة بالحنطة" والی حدیث کے تحت داخل ہے، لیکن اِن کے درمیان آپس میں بیع کرنے کی شرط یہ ہے کہ "اذا کان مثلا بمثل" یعنی حنطہ کی بیع حنطہ کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب عقد کے وقت تماثل ہو، لہٰذا اگر حنطہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ کریں گے تو عقد کے وقت تماثل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنطہ مقلیہ کے اندر تخلخل پیدا ہوجاتا ہے، اور غیر مقلیہ کے اندر تخلخل نہیں ہوتا، لہٰذا ایک صاع کے اندر مقلیہ گندم کم آئیں گے اور غیر مقلیہ زیادہ آئیں گے جس کی وجہ سے عقد کے وقت تماثل نہیں پایا جائے گا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز نہیں۔ جبکہ رطب اور تمر کے اندر عقد کے وقت تماثل پایا جاتا ہے، اگرچہ خشک ہوجانے کے بعد تماثل نہیں رہتا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز ہے۔

رطب اور حنطہ مقلیہ میں فرق

ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ بیع رطب بالتمر کی صورت میں بھی تو رطب صاع میں کم آئیں گی اور تمر زیادہ آئیں گی، کیونکہ رطب موٹی ہوتی ہیں اور جبکہ تمر ٹھوس اور خشک ہوتی ہیں، لہٰذا حنطہ مقلیہ و حنطہ غیر مقلیہ کی طرح اسے بھی حرام ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رطب اور حنطہ مقلیہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ حنطہ مقلیہ جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے، جب کہ رطب کو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اس میں شیرہ بھرا ہوا ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے، البتہ بعد میں یہ شیرہ سوکھ جاتا ہے، لیکن عقد کے وقت اس میں شیرہ کے وجہ سے انتفام ہوتا ہے جو کہ منتفع بہ ہے۔ لہٰذا اسے حنطہ مقلیہ پر قیاس کرنا

درست نہیں۔ اور وقت عقد میں تفاضل نہیں پایا گیا بلکہ تماثل ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بڑی کھجور کو چھوٹی کھجور کے عوض فروخت کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ صاع میں بڑی کھجوریں کم آئیں گی اور چھوٹی زیادہ آئیں گی، لیکن یہ صورت جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑی کھجوروں میں جو کمی ہے وہ کسی غیر منتفع بہ چیز کی وجہ سے نہیں ہے، بخلاف حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ کے کہ وہاں حنطہ مقلیہ میں جو کمی ہے وہ صرف ہوا کی وجہ سے ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے کہ اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف الفاظ میں منع فرمادیا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے ساتھ جائز نہیں۔ اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں۔ اس لئے یہ روایت قابل اِستدلال نہیں، اسی لئے اِمام بخاریؒ اور اِمام مسلمؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں نہیں لائے، اور علامہ ابن حزمؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور اِمام حاکمؒ نے بھی مستدرک میں یہی کہا کہ ان کی روایت قابل اِستدلال نہیں، اور علامہ اِبن عبدالبرؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف فرمائی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "العرف الشذی" میں لکھا ہے کہ ابن حزمؒ نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر امام صاحب کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ غالباً "العرف الشذی" کے ضابط سے غلطی ہوئی ہے، اس لئے کہ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں معروف یہ ہے کہ وہ بھی حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دیتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں اور حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں اِن کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس حدیث میں جو نفی آئی ہے، وہ "نسیئہ" بیع سے نفی وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ تمر اموال ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت یداً بید ہونا ضروری ہے، "نسیئہ" جائز نہیں، چنانچہ ابوداؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے کہ:

﴿نهى عن بيع التمر بالرطب نسيئة﴾ (۳۸)

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر "نہی" نسیئہ کے ساتھ مخصوص تھی تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں سے یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ:

﴿اینقص الرطب اذا یبس؟﴾

کیونکہ اس صورت میں خشک ہوجانے کے بعد رطب میں کمی واقع ہو یا نہ ہو، اس سے مسئلہ کی صورت میں پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب "تلویح" کے ایک محشی بہاء الدین مرجانیؒ نے یہ دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء سوال کرنے سے لوگوں کو اس بات پر متنبّہ کرنا تھا کہ یہ بیع بے فائدہ ہے۔ واللّٰہ اعلم بالصواب۔ (۳۹)

باب ماجاء فی کراھیة بیع الثمرة قبل ان یبدو صلاحها

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم نهی عن بیع النخل حتی یزهو﴾ (۴۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیع سے منع فرمایا، یہاں تک کہ وہ خوشنما ہوجائے۔ زھا، یزھو، زھواً کے لفظی معنی ہیں خوشنما اور دیکھنے میں اچھا معلوم ہونا، مراد یہ ہے کہ وہ کھجور پکنے لگے۔ اسی سند سے ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم نهی عن بیع السنبل حتی یبیض ویامن العاهة، نهی البائع والمشتری﴾ (۴۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشے کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اِس میں سفیدی آجائے اور وہ آفات سے محفوظ ہوجائے، بائع اور مشتری دونوں کو اس سے منع فرمایا۔ سفیدی آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ پک جائے، اور آفات سے محفوظ ہونے مطلب یہ ہے کہ جب تک پھل کچا ہوتا ہے اس وقت تک اس بات کا اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں اس کو آفت نہ لگ جائے، کہیں آندھی چلنے سے گر نہ جائے، کہیں بیماری لگنے سے خراب نہ ہوجائے، لیکن جب وہ پکنے لگتا ہے تو آفات سے محفوظ ہوجاتا ہے۔

ترکاریوں اور پھلوں کی بیع و شراء کے سلسلے میں یہاں چند بحثیں ہیں جن کو سمجھنا ضروری ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ روایات میں الفاظ مختلف آئے ہیں، مثلاً ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نھی عن بیع النخل حتی یزھو﴾ (۴۲)

کہیں یہ الفاظ ہیں۔

﴿نھی عن بیع السنبل حتی یبیض﴾ (۴۳)

کسی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿نھی عن بیع الثمرۃ حتی یبدو صلاحھا﴾ (۴۴)

اِن تمام الفاظ سے اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بیع سے پہلے پھل کا پکنا ضروری ہے، پکنے سے پہلے ان کے نزدیک بیع درست نہیں۔ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان الفاظ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اِس پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا کافی ہے، پورا پکنا اور اس میں مٹھاس کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔ بہرحال دونوں اقوال قریب قریب ہیں، اس لئے کہ پھل بیماری اور آفات سے اسی وقت محفوظ ہوتا ہے جب اس میں پکنے کے آثار شروع ہوجاتے ہیں، لہٰذا ان دونوں اقوال میں بہت زیادہ فرق نہیں۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا

اگر پھل ابھی درخت پر ظاہر ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع بالاتفاق حرام ہے۔ جیسا کہ آج کل پھل آنے سے پہلے باغات کو ٹھیکے پر دیدیا جاتا ہے، اور بائع مشتری سے کہہ دیتا ہے کہ اس باغ میں اس سال جو پھل آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی چیز کی بیع ہو رہی ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی، بلکہ معدوم ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کا کوئی راستہ نہیں۔

اِس کی ایک اور بدتر صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ باغ کئی سال کے ٹھیکے پر دیدیتے ہیں، مثلاً تین سال، پانچ سال، یا دس سال کے لئے وہ باغ ٹھیکے پر دیدیا، اور بائع نے مشتری سے آئندہ آنے والے پھلوں کی قیمت آج ہی وصول کرلی۔ یہ صورت بالکل ناجائز اور نص صریح کے خلاف ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ:

﴿نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین﴾

(۴۵)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی سال تک کی بیع کرنے سے منع فرمادیا، لہٰذا یہ صورت کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

بیع بشرط القطع

اور اگر پھل درخت پر ظاہر ہوچکا ہو، لیکن ابھی پکا نہ ہو تو ایسے پھل کی بیع کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں، پہلی صورت کو "بیع بشرط القطع" کہتے ہیں، یعنی پھل کی بیع ہوجانے کے بعد بائع مشتری سے یہ کہہ دے کہ یہ پھل ابھی توڑ کرلے جاؤ، اور پھل فی الحال توڑ کرلے جانا بیع کے اندر مشروط ہو۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس کے جواز میں کسی کا اِختلاف نہیں۔ البتہ اِمام ابن ابی لیلیٰؒ اور سفیان ثوریؒ اس صورت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

بیع بشرط الترک

دوسری صورت یہ ہے کہ بائع اور مشتری بیع تو ابھی کرلیں، لیکن عقد بیع کے اندر ہی یہ شرط لگادیں کہ یہ پھل درخت پر چھوڑ دیا جائے گا، پکنے کے بعد مشتری یہ پھل کاٹ کرلے جائے گا۔ ایسی بیع کو "بیع بشرط الترک" کہتے ہیں۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ امام ابن المنذرؒ اس صورت کو بھی جائز کہتے ہیں۔

مطلق عن الشرط

تیسری صورت یہ ہے کہ بیع تو ابھی مکمل کرلیں، اور ترک یا قطع کی کوئی شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائیں۔ ایسی بیع کو "مطلق عن شرط القطع والترک" کہتے ہیں۔ اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کی یہ صورت بھی ناجائز ہے، اور اِمام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدوصلاح" سے پہلے پھل کی بیع سے منع فرمایا۔ اِمام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کے مذہب پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ:

﴿من باع نخلا بعد ان توبر فثمرتها للبائع الا ان يشترط

المبتاع (۴۶)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگادینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا، حالانکہ جس وقت نخل کی تأبیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدوصلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدوصلاح سے پہلے جائز ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمرہ کی بیع کو نخل کی بیع کے ضمن میں جائز قرار دیا نہ کہ مستقلاً، اور ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کسی چیز کی بیع ضمناً تو جائز ہوتی ہے، لیکن مستقلاً جائز نہیں ہوتی، مثلاً شرب طریق اور مسیل کی بیع مستقلاً جائز نہیں، لیکن زمین اور مکان کی بیع کے ضمن میں جائز ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ جو چیز بیع میں شرط لگائے بغیر داخل ہوتی ہے، اس کی بیع تو مستقلاً جائز نہیں ہوتی، لیکن جو چیز شرط لگائے بغیر خود بخود بیع میں داخل نہ ہو، اس کی بیع مستقلاً بھی جائز ہوتی ہے، اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ ثمرہ بغیر شرط لگائے درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثمرہ کی بیع مستقلاً بھی جائز ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ "بدوصلاح" سے پہلے "بشرط القطع" بیع کرنے کی صورت کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں۔ لہٰذا حدیث کے عموم پر تو آپ نے بھی عمل نہیں کیا، بلکہ اس عموم سے آپ نے وہ صورت خاص کرلی جب بیع بشرط القطع ہورہی ہو، لہٰذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی شرط ہو، یہ صورت بھی درحقیقت "بشرط القطع" ہی کی طرف راجع ہے، اس لئے اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کرلے جاؤ، لہٰذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ "بشرط الترک" والی صورت ناجائز ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مفسد بیع ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

عدم جواز کی علّت

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "بدو صلاح" سے پہلے پھل کی بیع ناجائز ہونے کی جو علت بیان فرمائی، اس سے بھی یہی علت معلوم ہوتی ہے۔ ایک روایت میں آپ نے فرمایا:

﴿ارایت ان منع الثمرة بم یستحل احدکم مال اخیہ﴾

(۴۷)

یعنی یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ اس باغ کا پھل روک لے تو پھر تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے مال کو اپنے لئے کس طرح حلال کرے گا؟ مطلب یہ ہے کہ تم نے مشتری سے پھل کی قیمت تو لے لی، لیکن کسی آفت کی وجہ سے وہ پھل تباہ ہو جائے، تو اس کو پھل نہیں ملے گا۔ اس علت سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں پھل خریدتے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ یہ پکنے تک درخت پر رہے گا۔ اس لئے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ پھل کی بیع "بشرط الترک" تو ناجائز ہے، اور "بشرط القطع" اور "مطلق عن شرط الترک والقطع" جائز ہے۔

یہ نہی تحریم نہیں

بعض حضرات فقہاء نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم نہیں ہے، بلکہ آپ نے مشورے کے طور پر فرمایا کہ ایسی بیع مت کرو، لیکن حرام قرار نہیں دیا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ:

﴿کان الناس فی عهد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یتبایعون الثمار، فاذا جذ الناس وحضر تقاضیهم قال المبتاع: انه اصاب الثمر الدمان، اصابه مراض، اصابه قشام عاهات یحتجون بها، فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لما کثرت عنده الخصومة فی ذلک: فاما لا فلا تتباعوا حتی یبدو صلاح الثمر، کالمشورة یشیر بها لکثرة خصومتهم﴾ (۴۸)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ پھلوں کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے،

جب پھل توڑنے کا وقت آتا تو مشتری کہتا کہ پھل کو تو دمان، مراض اور قشام لگ گیا ہے۔ یہ پھل کو لگنے والی بیماریاں ہیں۔ اور آپس میں جھگڑتے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اِس قسم کے بہت سے جھگڑے آنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اگر بیع کرنی ہی ہو تو بدو صلاح کے بعد بیع کرو۔ اور یہ بات آپ نے بطور مشورے کے ان کے جھگڑوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے فرمائی تھی۔ اِس حدیث سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ آپ نے بطور مشورے کے یہ ممانعت فرمائی تھی۔

بدو صلاح کے بعد بیع کرنا

اوپر کی ساری گفتگو بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے بارے میں تھی، جہاں تک بدو صلاح کے بعد بیع کا تعلق ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد ہر صورت میں بیع جائز ہے۔ اِمام صاحب کے نزدیک بدو صلاح کے بعد بیع کرنے میں بھی وہی تفصیل ہے جو بدو صلاح سے پہلے بیع کرنے میں ہے، یعنی شرط قطع کے ساتھ جائز، مطلق عن الشرط بھی جائز اور بشرط الترک ناجائز۔
اِمام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی سائز مکمل ہو چکا ہو اور اس کے مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو تو اس صورت میں "بشرط الترک" بھی جائز ہے، لیکن اگر مزید بڑھنے کا امکان ہو تو اس صورت میں "بشرط الترک" جائز نہیں۔ وجہ یہ بیان فرماتے ہیں جب ابھی پھل کے بڑھنے کا امکان ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھل کا کچھ حصہ ابھی تک معدوم ہے، اور اس معدوم کی بھی بیع ہو رہی ہے، اور معدوم کی بیع ناجائز ہے۔
شوافع فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو پھلوں کی بیع کی ممانعت ہے وہ قبل بدو صلاح کی ممانعت ہے کیونکہ "قبل" کی قید لگی ہوئی ہے، لہٰذا اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں "قبل بدو صلاح" بیع ناجائز ہے، "بعد بدو صلاح" ان میں بیع جائز ہوگی، ورنہ اس قید کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔
اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بعد بدو صلاح" بھی ترک کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگی۔
جہاں تک شوافع کے اس استدلال کا تعلق ہے کہ حدیثِ باب میں "قبل" کی قید لگی ہوئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ یہ قید اتفاقی ہے یا واقعی ہے، کیونکہ اس زمانے میں عام طور پر پھلوں کی بیع "بدو صلاح" سے پہلے ہوا کرتی تھی، اس لئے آپ نے اس قید کا

اِضافہ کردیا ورنہ یہ قید احترازی نہیں۔ لہٰذا یہ استدلال درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر "بدوصلاح" سے پہلے کا حکم بیان فرمایا ہے۔ بدوصلاح کے بعد کا کیا حکم ہے؟ یہ حدیث اس سے خاموش ہے۔ لہٰذا یہ حدیث اس بارے میں حجت نہیں۔ البتہ اس مسکوت عنہ مسئلے پر قواعد کے ذریعے حکم لگایا جائے گا، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، اور چونکہ بعد بدو صلاح بھی "شرط ترک" مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا۔

جو پھل پوری طرح ظاہر نہ ہوا ہو، اس کی بیع

اور اگر پھل پوری طرح ظاہر نہیں ہوا، ابھی کچھ حصہ ظاہر ہونا باقی ہے تو اِس صورت میں اِمام محمدؒ نے بیع کو ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معدوم کو موجود کے تابع کرکے اس کی بیع کو جائز قرار دیدیا جائے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی بیع اصلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن کسی اور چیز کے تابع ہوکر اس کی بیع جائز ہوجاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ صورت ہے کہ جو پھل ابھی وجود میں نہیں آیا، اس کی بیع اصلاً تو جائز نہیں تھی، لیکن موجود پھل کے تابع بناکر اس کے ضمن میں معدوم کی بیع کو بھی جائز قرار دیدیا جائے گا۔ اور اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہوگی کہ "بشرط القطع" اور مطلق عن الشرط" جائز ہوگی اور "بشرط الترک" ناجائز ہوگی۔

المعروف کالمشروط

حنفیہؒ کے نزدیک "مطلق عن شرط الترک والقطع" کی صورت میں بیع جائز ہے، لیکن علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اگر عاقدین "ترک" کی شرط صلب عقد میں نہ بھی لگائیں بلکہ مطلق بیع کریں، لیکن بائع اور مشتری کے درمیان یہ بات معروف ہو کہ بیع کے بعد پھل کو درخت پر پکنے تک چھوڑدیا جاتا ہے تو اس صورت میں "المعروف کالمشروط" کے قاعدے سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔

فقہاء عصر کی رائے

لیکن اس مسئلے کا ایک دوسرا پہلو وہ ہے جس کی طرف بعض فقہاء عصر نے توجہ دی ہے۔ وہ یہ کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اگر اس کا رواج عام ہوجائے تو پھر وہ شرط مفسد عقد نہیں ہوتی۔ فقہاء اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ جیسے ایک شخص نے بائع سے کہا کہ میں یہ جوتا اس شرط کے ساتھ خریدتا ہوں کہ تم اس جوتے میں نعل لگا کردو گے۔ ظاہر ہے کہ نعل لگانے کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ اس شرط کا رواج عام ہوچکا ہے، اِس لئے یہ شرط جائز ہوگی۔

ایک سال تک مُفت سروس کا حکم

آج کل کے دور میں اس کی آسان سی مثال یہ ہے کہ مثلاً آپ نے بازار سے فرج خریدا، تو دوکاندار آپ کو یہ سہولت دے گا کہ وہ ایک سال تک مُفت سروس کرے گا۔ اور ایک سال کے اندر اس میں کوئی بھی خرابی ہوگی تو وہ اس کو دور کرے گا۔ اب اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ جب بائع نے ایک چیز فروخت کردی تو اس کے بعد اس کی مرمّت کرنا یا سروس کرنا اس کی ذمہ داری میں داخل نہیں ہے، اور یہ شرط کہ وہ ایک سال تک اس کی مُفت سروس کرے یا اس کی مرمّت کرے، یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ عرفاً اس کا رواج عام ہوگیا ہے کہ فرج بیچنے والی جتنی کمپنیاں ہیں وہ سب یہ سہولت دیتی ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک جس شرط کا رواج عام ہوجائے اگرچہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مگرچونکہ وہ مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے وہ شرط مفسد عقد بھی نہیں ہوتی۔

اس قاعدے کا تقاضہ یہ ہے کہ "ترک علی الاشجار" کی شرط کا جب رواج عام ہوگیا ہو تو اس وقت اگر عقد کے اندر صراحتاً "ترک" کی شرط لگادی جائے تو بھی حنفیہ کے نزدیک یہ عقد درست ہوجائے گا، اور اس شرط کی وجہ سے وہ عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ شرط مفضی الی النزاع نہیں رہی۔

اِس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس حدیث نہی کا محمل کیا رہے گا جس میں بدوصلاح سے پہلے بیع کی ممانعت آئی ہے؟ اس لئے کہ اس کی کل تین صورتیں تھیں، پہلے آپ نے دو کو جائز قرار دیدیا تھا، اب تیسری صورت یعنی "بشرط الترک" کو بھی جائز قرار دیدیا۔ اور محض عرف کی وجہ سے

حدیث کا ترک لازم آئے گا، حالانکہ عرف کی وجہ سے نص میں تاویل اور تخصیص کرنا تو جائز ہے، لیکن عرف کی وجہ سے نص کو بالکلیہ ترک کرنا جائز نہیں ہوتا۔

حدیثِ باب مشورے پر محمول ہے

اِس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں نص کو ترک نہیں کیا جارہا ہے۔ بلکہ اس حدیث کو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث "جو صحیح بخاری میں ہے" اس کی روشنی میں مشورے پر محمول کیا جائے گا، اور یہ کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم نہیں، بلکہ مشورہ ہے۔

عرف کی وجہ سے ترک حدیث جائز نہیں

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عرف کی وجہ سے "ترک" کی شرط کو جائز قرار دیدیا، تو پھر آج کل تو درخت پر پھل آنے سے پہلے ہی پھلوں کی بیع ہو جاتی ہے اور اس کا بھی عام رواج ہو چکا ہے۔ لہٰذا عرف کی وجہ سے یہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عرف کی وجہ سے ہر حرام چیز حلال نہیں ہوجاتی، چنانچہ جس مسئلے میں واضح نص موجود ہو، اور اس نص میں کسی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں محض عرف کی بناپر نہ تو اس نص کو چھوڑا جاسکتا ہے اور نہ ہی ناجائز کو جائز کہا جاسکتا ہے۔ لہٰذا چونکہ احادیث میں "بیع المعدوم" کی حرمت صراحتاً کسی تخصیص اور تاویل کے بغیر وارد ہوئی ہے، اور معدوم کی بیع کے ناجائز ہونے پر اجماع ہوچکا ہے، اِس لئے محض عرف کی بنیاد پر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

بخلاف بیع "بشرط الترک" کے، اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ نہی پر نص صریح نہیں۔ اِس لئے کہ اس حدیث میں جو لفظ "نہی" وارد ہوا ہے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی روشنی میں اس کی تشریح "مشورہ" کے ساتھ کی جاچکی ہے۔ جس کی وجہ سے منع کرنے میں وہ نص صریح نہ رہی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اس کی وجہ سے عقد کے فاسد ہونے کی علت "مفضی الی النزاع" ہونا ہے، اور جس شرط کا عرف ہوجائے یا رواج عام ہوجائے تو وہ شرط "مفضی الی النزاع" نہیں رہتی۔ جس کی وجہ سے اس علت کا وجود وہاں نہیں پایا جاتا، اور جب

علّت نہیں پائی جائے گی تو وہ شرط بھی مفسد عقد نہیں ہوگی، اس لئے وہ عقد درست ہو جائے گا۔(۴۹)

باب ماجاء فی النھی عن بیع حبل الحبلة

عن ابن عمر رضی اللہ عنهما ان النبی صلی اللہ علیه وسلم نهی عن بیع حبل الحبلة (۵۰)

اِس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں، ایک مطلب تو یہ ہے کہ حاملہ گائے کا مالک یہ کہے کہ اس گائے کے پیٹ میں جو بچہ ہے، میں اِس بچے کے بچے کو فروخت کرتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک فضول بات ہے، اس لئے کہ کچھ پتہ نہیں کہ اس گائے کا بچہ پیدا ہوگا یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا؟ اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کو حمل ہوگا یا نہیں؟ اگر حمل ہوا تو وہ زندہ بھی رہے گا یا نہیں؟ تو چونکہ اس کے اندر بے شمار احتمالات ہیں۔ اور زمانہ جاہلیت میں اس قسم کی بیع کی جاتی تھی۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ بیع تو کسی اور چیز کی ہوئی، لیکن قیمت کی ادائیگی کے لئے حمل کے ذریعہ قیمت مقرر کی گئی مثلاً مشتری بائع سے یہ کہے کہ میں تم سے یہ گھوڑا خریدتا ہوں، اور اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب اس حاملہ گائے کا حمل بچہ جن دے گا۔ چونکہ اس صورت میں اداء قیمت کی مدت مجہول اور غیر متعین ہے، اِس لئے یہ بیع درست نہیں۔

باب ماجاء فی کراھیة بیع الغرر

عن ابی هریرة رضی اللہ عنه قال: نهی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم عن بیع الغرر والحصاة (۵۱)

"بیع الغرر" کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بیع جس میں غرر اور دھوکہ ہو، اور "حصاۃ" کے معنی ہیں "کنکری" یہ زمانہ جاہلیت میں ایک بیع ہوتی تھی جس میں بائع بہت سی چیزیں برائے فروخت لے کر بیٹھ جاتا، مشتری آکر اس سے یہ کہتا کہ میں دور سے ایک کنکری ماروں گا، جس چیز پر یہ کنکری لگ جائے گی وہ اتنی قیمت میں میری ہوجائے گی۔ چنانچہ وہ کنکری جس چیز پر لگ جاتی مشتری مقررہ قیمت پر وہ چیز اس سے لے لیتا، چاہے اس کی قیمت زیادہ ہوتی یا کم ہوتی۔ گویا "بیع الحصاة" بھی بیع الغرر کی ایک قسم تھی"۔

"غرر" کی حقیقت

"غرر" کے لفظی معنی ہیں "غیر یقینی حالت" بعض مرتبہ اس کا ترجمہ "دھوکہ" سے بھی کردیا جاتا ہے۔ لیکن یہ معنی اتنے زیادہ صحیح نہیں۔ اصل میں "غرر" ایک اصطلاح ہے، اور فقہ کے بے شمار مسائل اس پر مبنی ہیں۔ چنانچہ جتنے مسائل "غرر" کے اندر داخل کئے گئے ہیں ان کے استقصاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عقد کے اندر تین باتوں میں سے ایک بات پائی جائے گی اس میں "غرر" کا تحقق ہوجائے گا۔

"غرر" کے تحقق کی تین صورتیں

(۱) مبیع یا ثمن مجہول ہو۔ یعنی بیع کے اندر یہ معلوم نہ ہو کہ کس چیز کی بیع ہورہی ہے؟ جیسے "بیع الحصاۃ" کے اندر آپ نے دیکھا کہ اس میں یہی صورت ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ نہیں معلوم کہ کنکری کس چیز کو لگے گی۔ لہٰذا اِس میں مبیع مجہول ہے۔ یا ثمن اور قیمت معلوم نہ ہو کہ اِس چیز کی کیا قیمت ہوگی؟ یہ بھی "غرر" کے اندر داخل ہے۔

(۲) غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ "مبیع غیر مقدور التسلیم" ہو، یعنی بائع جس چیز کو فروخت کررہا ہے، وہ اس کو بالفعل مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں۔ جیسا کہ آپ نے "بیع حبل الحبلۃ" کے اندر دیکھا کہ حمل کے حمل کی بیع ہورہی ہے اور بائع اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ مبیع فی الفور مشتری کے حوالے کردے۔ یا مثلاً پانی کے اندر مچھلی کی بیع کرنا، چونکہ بائع اس کو مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ بیع جائز نہیں۔ البتہ یہ عدم جواز اس وقت ہے جب وہ پانی غیر مملوک ہو، لیکن اگر پانی بائع کا مملوک ہے، مثلاً وہ مچھلی اس کی ذاتی ملکیت کے حوض میں ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں بائع مشتری کو مچھلی حوالے کرنے پر قادر ہے اِس لئے اس صورت میں یہ بیع جائز ہے۔ یا فضا میں اڑتے ہوئے پرندے کی بیع کرنا۔ یہ بھی "غیر مقدور التسلیم" ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

(۳) غرر کی تیسری صورت ہے "تعلیق التملیک علی الخطر" یعنی تملیک کو کسی ایسے واقعے کے ساتھ معلق کرنا جس کے وجود میں آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہو، مثلاً بائع مشتری سے یہ کہے کہ تم مجھے ثمن ابھی دیدو، اگر فلاں واقعہ پیش آگیا تو میں مبیع تمہارے حوالے

کردوں گا۔ چونکہ اس صورت میں مبیع کی سپردگی کو ایک ایسے واقعے کے ساتھ معلق کردیا جس کے پیش آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ معاملہ درست نہیں۔ اس کو "تعلیق التملیک علی الخطر" کہا جاتا ہے، اور اس کو "قمار" بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ "قمار" میں بھی ایک طرف سے پیسوں کی ادائیگی یقینی ہوتی ہے، جبکہ دوسری طرف سے اس کا عوض یقینی نہیں ہوتا، بلکہ محتمل ہوتا ہے، اس لئے "قمار" بھی غرر میں داخل ہے۔

اِنشورنس کے اندر بھی غرر ہے

آج کل کے بہت سارے عقود اس غرر کے اندر داخل ہیں، مثلاً بیمہ جسے انگریزی میں "اِنشورنس" اور عربی میں "تامین" کہا جاتا ہے، اِس کے اندر بھی غرر ہے۔ اس بیمہ کی تین قسمیں ہیں۔ ① زندگی کا بیمہ ② اشیاء اور سامان کا بیمہ۔ ③ مسؤلیات کا بیمہ۔

زندگی کا بیمہ

زندگی کا بیمہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زندگی کا بیمہ کرانا چاہتا ہے تو وہ بیمہ کرانے کے لئے بیمہ کمپنی کے پاس جاتا ہے، بیمہ کمپنی اس کے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے کہ تم ہمیں دس سال تک مثلاً ماہانہ ایک ہزار روپے بطور قسط (پریمیم) ادا کرتے رہو، اگر اس دس سال کے عرصے میں تمہارا انتقال ہوگیا تو ہم تمہارے ورثاء کو دس لاکھ روپے ادا کریں گے، اور اگر اس عرصے میں تمہارا انتقال نہ ہوا تو اس صورت میں بعض کمپنیاں تو یہ کہتی ہیں کہ ہم تمہاری جمع شدہ رقم کے ساتھ سود ملاکر تمہیں واپس کردیں گے۔ اور بعض کمپنیاں اس مدت کے گزر جانے کے بعد کوئی رقم واپس نہیں کرتیں، جس کے نتیجے میں اصل رقم بھی ڈوب جاتی ہے۔ اس کو "بیمہ زندگی" کہتے ہیں۔ اِس میں آپ نے دیکھا کہ ایک فریق کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے، یعنی وہ شخص جس نے کمپنی سے بیمہ کرایا ہے اس کو تو ہر حال میں اپنی قسط ہر ماہ جمع کرانی ضروری ہے، اور دوسری طرف "بیمہ کمپنی" کی طرف سے ورثاء کو دس لاکھ روپے ملنا محتمل ہے، اِس لئے کہ اگر اس عرصے کے اندر انتقال ہوگیا تو ملیں گے، ورنہ نہیں ملیں گے، تو چونکہ اس میں "غرر" پایا جارہا ہے اس لئے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

اشیاء اور سامان کا بیمہ

بیمہ کی دوسری قسم ہے "اشیاء اور سامان کا بیمہ" مثلاً کسی شخص نے اپنے مکان، یا اپنی دکان یا اپنی گاڑی کا بیمہ کرالیا، اب بیمہ کمپنی اس سے یہ کہتی ہے کہ تم ماہانہ اتنی رقم بطور قسط (پریمیم) ادا کرتے رہو، اگر تمہارے مکان، یا دکان یا گاڑی کو کوئی نقصان ہوگیا تو اس نقصان کی تلافی ہم کریں گے۔ یا مثلاً آپ پانی کے جہاز پر سامان تجارت دوسرے ملک بھیج رہے ہیں، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں راستے میں یہ جہاز ڈوب نہ جائے، اس لئے آپ بیمہ کمپنی کے پاس جاکر اس کا بیمہ کرالیتے ہیں تو بیمہ کمپنی آپ سے یہ کہتی ہے کہ تم اتنا پریمیم ادا کردو، اگر جہاز ڈوب گیا تو تمہارا جتنا نقصان ہوگا اس کی تلافی ہم کریں گے، اور اگر صحیح سالم سامان پہنچ گیا تو وہ رقم جو تم نے ادا کی ہے وہ ضبط ہوجائے گی۔ یا مثلاً گودام کے اندر آپ نے روئی خرید کر رکھی، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں آگ نہ لگ جائے، اس لئے آپ نے بیمہ کرالیا، اور بیمہ کمپنی نے آپ سے رقم کا مطالبہ کیا، اور نقصان ہونے کی صورت میں تلافی کا وعدہ کرلیا۔ اس کو "اشیاء کا بیمہ" کہا جاتا ہے۔ چونکہ ان تمام صورتوں میں جو شخص بیمہ کرارہا ہے اس کی طرف سے قسط کے ادائیگی یقینی ہے، لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے رقم کی ادائیگی نقصان اور حادثے پر موقوف ہے، لہٰذا ایک طرف سے ادائیگی یقینی اور دوسری طرف سے ادائیگی محتمل ہے، اس لئے اس میں بھی "غرر" پایا جارہا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

مسؤلیت کا بیمہ (تھرڈ پارٹی انشورنس)

بیمہ کی تیسری قسم ہے "مسؤلیت کا بیمہ" جس کو آجکل "تھرڈ پارٹی انشورنس" "فریق ثالث کا بیمہ" کہا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو شخص بیمہ کراتا ہے وہ جاکر بیمہ کمپنی سے کہتا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی وقت مجھ سے کوئی ایسا فعل سرزد ہوجائے جس کے نتیجے میں میں تیسرے فریق کا مدیون ہو جاؤں، لہٰذا اگر کسی وقت ایسا ہو تو تم فریق ثالث کو وہ دین ادا کرنا، چنانچہ بیمہ کمپنی اس کو منظور کرلیتی ہے اور اس شخص پر ہر ماہ ایک مقررہ رقم بطور پریمیم ادا کرنا لازم کردیتی ہے۔ مثلاً آجکل قانوناً گاڑی چلانے کے لئے "تھرڈ پارٹی انشورنس" کرنا لازم اور ضروری ہے، کوئی شخص اپنی گاڑی اس وقت تک سڑک پر نہیں چلاسکتا جب تک وہ "تھرڈ پارٹی انشورنس" نہ کرالے۔ اس میں گاڑی کا مالک بیمہ کمپنی سے یہ کہتا ہے کہ اگر گاڑی چلانے کے دوران کوئی حادثہ

ہوجائے، اور اس حادثے کے نتیجے میں کسی انسان کی جان یا مال کو نقصان پہنچ جائے، جس پر وہ میرے خلاف ہرجانے کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں اس تیسرے آدمی کو بیمہ کمپنی پیسے ادا کرے گی۔ اِس صورت میں بیمہ کرانے والے پر جو "مسؤلیت" آتی ہے، وہ اس "مسؤلیت" کو بیمہ کمپنی کی طرف منتقل کردیتا ہے۔ اس لئے اس کو "مسؤلیت" کا بیمہ کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس صورت میں بیمہ کرانے والے کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے۔ لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے تھرڈ پارٹی کو ادائیگی یقینی نہیں، بلکہ محتمل ہے کہ اگر حادثہ پیش آنے کی صورت میں نقصان ہوا تو ادائیگی کرے گی، ورنہ نہیں۔ اس لئے اس میں "غرر" پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز ہے۔

"امداد باہمی" کی صورت جائز ہے

اَلبتہ یہ "بیمہ" اس وقت ناجائز ہے جب یہ "عقد معاوضہ" کی شکل اختیار کرلے، لیکن بیمہ کی ایک صورت وہ ہوتی ہے جس میں "عقد معاوضہ" کی شکل نہیں ہوتی، بلکہ "امداد باہمی" کی صورت ہوتی ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ مثلاً دس تاجر کپڑے کی تجارت کرتے ہیں، انہوں نے آپس میں ملکر ایک فنڈ قائم کرلیا، اور یہ طے کرلیا کہ ہم میں سے ہر شخص ہرماہ اس فنڈ میں اتنی رقم جمع کرائے گا، اگر سال کے دوران ہم میں سے کسی کو اس کے کاروبار میں نقصان ہوجائے گا تو اس کی امداد اس فنڈ سے کریں گے۔ اور سال کے آخر میں حساب کرلیں گے کہ اس فنڈ سے کس شخص کو کتنی رقم دی گئی اور کتنی رقم اس سے وصول ہوئی۔ اگر کسی شخص کو جو رقم دی گئی ہے وہ اس کے دیے ہوئے چندے سے کم ہوگی تو سال کے آخر میں اس کی بچی ہوئی رقم اس کو واپس کردی جائے گی، اور اگر دی ہوئی رقم اس کے چندے سے زائد ہوگی تو پھر زائد رقم اس سے وصول کرلی جائے گی۔ یہ اِمداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، جس کو عربی میں "التامین التعاونی" اور انگریزی میں "میچوول انشورنس" کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ کوئی تجارت یا عقد معاوضہ نہیں ہے، بلکہ اِمداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، اور اس میں ناجائز ہونے کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ اس لئے شرعاً یہ جائز ہے۔

"التأمین التعاونی" کی رقم پر زکوٰۃ

التأمین التعاونی کی صورت میں اس جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ان شرکاء نے جو رقم جمع کرائی ہے اسے وقف نہیں کیا بلکہ ہر ایک کی رقم اس کی ملکیت میں باقی ہے تو پھر ہر ایک

پر اپنی مجموعی رقم کی زکوۃ واجب ہوگی اور سال کے آخر میں کمی بیشی کا حساب کر کے رقم واپس یا مزید وصول کرلی جائے گی۔

لیکن اگر سب نے یہ رقم وقف کردی ہے تو اس صورت میں اس رقم پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی اور سال کے آخر میں اگر رقم بچ گئی ہے تو وہ بھی واپس نہیں کی جائے گی، بلکہ اب بقیہ رقم کو کاروبار میں لگاکر ہر ایک کو اس کی رقم کے تناسب سے نفع دیا جاسکتا ہے۔(واللہ اعلم)

بیمہ زندگی جائز ہونا چاہئے!

بیمہ زندگی پر ایک اشکال یہ ہے کہ زندگی کے بیمہ میں رقم کا واپس ملنا یقینی ہے، محتمل نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس مدت کے دوران اس شخص کا انتقال ہوگیا جو مدت کمپنی نے مقرر کی تھی تو اس صورت میں مثلاً دس لاکھ روپے واپس ملیں گے۔ اور اگر اس مدت کے دوران اس کا انتقال نہ ہوا تو اس کی اصل رقم اس کو واپس مل جائے گی۔ لہٰذا رقم کا واپس ملنا جب یقینی ہے تو پھر اس کو "قمار" اور "غرر" کیسے کہیں گے؟ اور اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات تو درست ہے کہ رقم کا واپس ملنا یقینی ہے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ کتنی رقم واپس ملے گی۔ ہوسکتا ہے کہ جتنی رقم جمع کرائی تھی اتنی ہی واپس مل جائے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دس لاکھ روپے مل جائیں۔ لہٰذا "غرر" تو پھر بھی پایا گیا، کیونکہ اگر عوضین میں سے کسی ایک کی بھی مقدار مجہول ہو تو "غرر" کا تحقق ہوجاتا ہے۔ اور اس کے ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس صورت میں اصل رقم واپس ملے گی، اس صورت میں اس اصل رقم کے ساتھ سود بھی ملے گا، اس لئے یہ ناجائز ہے۔ اور بعض کمپنیاں زندگی کے بیمہ میں مقررہ مدت کے گزرنے کے بعد انتقال ہونے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں کرتیں، اس صورت میں یہ "قمار" کے اندر داخل ہے۔

اگر قانوناً بیمہ کرانا ضروری ہو تو؟

جیسا کہ میں نے بتایا کہ بعض مواقع پر تھرڈ پارٹی انشورنش کرانا قانوناً ضروری ہوتا ہے، مثلاً سڑک پر گاڑی چلانے والے کے لئے تھرڈ پارٹی انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے۔ تو چونکہ گاڑی چلانا ہر شخص کا حق ہے، تو اب قانونی مجبوری کے تحت یہ بیمہ کرانے کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر بالفرض

کوئی حادثہ پیش آگیا جس کے نتیجے میں کسی کا نقصان ہوگیا تو اس وقت انشورنس کمپنی سے صرف اتنی رقم وصول کرنا جائز ہے جتنی رقم اس نے بطور پریمیم ادا کی ہے، اس سے زائد رقم وصول کرنا جائز نہیں۔

باب ماجاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: نهی رسول الله صلی الله عليه وسلم عن بيعتين فی بيعة﴾ (۵۲)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع کرنے سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب ہے ایک عقد کے اندر دوسرے عقد کی شرط لگالینا، مثلاً یہ کہنا کہ میں یہ بیع اس شرط کے ساتھ کرتا ہوں کہ تم میرے ساتھ فلاں معاملہ کروگے، یا مثلاً یہ کہے کہ۔

﴿ابيعک داری هذه بکذا بشرط ان تبيعنی غلامک بکذا﴾

یعنی میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے میں فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم اپنا غلام مجھے اتنے میں فروخت کردو۔ اس میں چونکہ گھر کی بیع کو غلام کی بیع کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے اس لئے یہ "بیعتین فی بیعة" میں داخل ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقد کے ساتھ ایک ایسی شرط لگادی گئی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کردیتی ہے۔

متردد ثمن کے ساتھ عقد درست نہیں

دوسرے بعض فقہاء نے "بیعتین فی بیعة" کی یہ تفسیر کی ہے کہ عقد تو ایک ہی ہو لیکن اس عقد کے اندر ثمن متردد ہو۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اگر یہ کتاب تم نقد خریدتے ہو تو دس روپے میں فروخت کرتا ہوں، اور اگر ادھار خریدتے ہو تو پندرہ روپے میں فروخت کرتا ہوں۔ مشتری نے کہا کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور اس کی تعیین نہیں ہوئی کہ اس نے

نقد خریدی یا ادھار خریدی۔ تو چونکہ اس صورت میں ثمن متردد ہوگیا، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ البتہ اگر اسی مجلس میں مشتری یہ کہہ دے کہ میں نقد خریدتا ہوں یا میں ادھار خریدتا ہوں تو اس صورت میں چونکہ ثمن متردد نہ رہا بلکہ متعیّن ہوگیا، اس لئے یہ بیع درست ہو جائے گی۔

ادھار بیع میں قیمت کا اضافہ درست ہے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جو چیز نقد دس روپے میں فروخت ہو رہی ہو اس کو ادھار پندرہ روپے میں فروخت کرنا سود ہے، اس لئے کہ قیمت میں پانچ روپے کا جو اضافہ ہو رہا ہے وہ مدت کے مقابلے میں ہو رہا ہے۔ یہ خیال درست نہیں۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی نے اس کو سود قرار نہیں دیا، وجہ یہ ہے کہ سود اس وقت ہوتا ہے جب معاملے میں دونوں طرف نقود ہوں، روپے ہوں۔ لیکن اگر کسی معاملے میں ایک طرف نقد ہے اور دوسری طرف عین ہے، سامان ہے، تو اس میں سود نہیں ہوگا۔

اور جس طرح مبیع کی قیمت مختلف اوقات اور مختلف حالات میں بدلتی رہتی ہے، اسی طرح اگر ادھار کی وجہ سے مبیع کی قیمت میں اضافہ ہوجائے تو شرعاً اس میں کوئی ممانعت نہیں، کیونکہ قیمت تو عین شئی کی ہے۔ البتہ جب اس کی قیمت ایک مرتبہ بیع کے وقت متعیّن ہوگئی تو اب بعد میں اس قیمت میں کمی بیشی نہیں ہوگی۔

باریک فرق

اِس مسئلے میں اور سودی معاملے میں بہت باریک فرق ہے۔ دیکھئے! ایک صورت تو یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ کتاب میں تم کو پچاس روپے میں فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم یہ پچاس روپے ایک ماہ بعد مجھے دو گے تو تمہیں اس وقت دو روپے مزید دینے ہوں گے، یہ معاملہ سودی ہے۔ کیونکہ قیمت تو پچاس روپے متعیّن کردی، اور اب دو روپے جو زائد لے رہا ہے وہ سود ہے۔ اس لئے کہ وہ پچاس روپے مشتری کے ذمے دین ہو گئے تھے۔ اب اس دین کو مؤخر کرنے کے عوض میں دو روپے سود لیا جارہا ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ناجائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ ایک ماہ بعد ادائیگی کی صورت میں اس کی قیمت ہی باون روپے ہے، یہ معاملہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں باون روپے پورے کے پورے کتاب کی طرف منسوب ہو رہے

ہیں، اور کتاب کا عوض بن رہے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں کتاب کی قیمت تو پچاس روپے متعین ہوگئی، لیکن تاخیر دین کی وجہ سے دو روپے کا اضافہ وصول کر رہا ہے جو کہ سود ہے۔

قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں

البتہ یہ یاد رہے کہ جب کتاب کی قیمت ایک مرتبہ باون روپے متعین ہوگئی تو اب اس میں کمی بیشی نہیں ہوگی، چنانچہ اگر مشتری نے ایک ماہ بعد قیمت ادا نہیں کی اور دو ماہ گزر گئے یا تین ماہ گزر گئے تو اس صورت میں کتاب کی قیمت میں کوئی اِضافہ نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس سود والی صورت میں جب بائع نے یہ کہا کہ اس کتاب کی اصل قیمت تو پچاس روپے ہے، لیکن ایک ماہ بعد دو روپے سود کے ملا کر باون روپے وصول کروں گا۔ پھر جب وہ مشتری ایک ماہ بعد باون روپے نہیں دے گا تو سود میں دو روپے کا اور اضافہ ہو کر چون روپے ادا کرنے ہوں گے، اور اگر دو ماہ بعد بھی ادا نہیں کئے تو پھر دو روپے سود کے اور شامل ہو کر چھپن روپے ادا کرنے ہوں گے، یہ سودی معاملہ ہے، جو ناجائز اور حرام ہے۔

قسطوں میں زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز ہے

آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو دوکاندار قسطوں میں اشیاء فروخت کرتے ہیں وہ عام بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتے ہیں۔ مثلاً ایک موٹر سائیکل کی قیمت عام بازار میں تیس ہزار روپے ہے، لیکن قسطوں پر فروخت کرنے والے پینتیس (۳۵،۰۰۰) ہزار روپے اس کی قیمت لگائیں گے، اب اگر اس کی قیمت طے ہو جائے اور قسطیں متعین ہو جائیں کہ کتنی قسطوں میں اس کی ادائیگی کی جائے گی تو یہ صورت جائز ہے۔ البتہ اگر خریدار نے کوئی قسط وقت پر ادا نہ کی تو اس کی وجہ سے قیمت میں اِضافہ نہیں ہوگا، اِس لئے کہ جب ایک مرتبہ قیمت متعین ہوگئی تو اِس میں اِضافہ کرنا بعد میں جائز نہیں ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة بیع مالیس عنده

عن حکیم بن حزام رضی اللّٰه عنه قال: سالت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فقلت: یاتینی الرجل فیسالنی من البیع مالیس عندی ابتاع له من السوق ثم ابیعه، قال: لا

تبع ما لیس عندک (۵۳)

حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ بعض اوقات میرے پاس کوئی شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز کی بیع کا سوال کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، تو میں ایسا کرتا ہوں کہ پہلے وہ چیز بازار سے خریدتا ہوں اور پھر اس کو فروخت کردیتا ہوں۔ ان صحابی کے سوال کا منشاء یہ تھا کہ اگرچہ اس وقت وہ چیز میرے پاس موجود نہیں، لیکن بازار سے خرید کر اس کو دے دوں گا تو خریدنے سے پہلے اس سے بیع کا معاملہ کرنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہیں ہے اس کو فروخت مت کرو۔ اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو اس کو فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی

آج کل بازاروں میں جو سٹہ چلتا ہے، اس میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس سامان موجود نہیں۔ لیکن اس امید پر آگے فروخت کردیتا ہے کہ جب دینے کا وقت آئے گا اس وقت بازار سے خرید کردے دوں گا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اب بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، اس لئے کہ جو چیز وہ فروخت کررہا ہے، وہ اگرچہ اِس کے پاس اِس وقت موجود نہیں، لیکن سامنے والی دکان میں موجود ہے، ابھی دو منٹ کے اندر وہاں سے لاکر اس کو دے دے گا، لیکن اس کے باوجود حکم یہ ہے کہ ابھی فروخت مت کرو بلکہ تم وہاں سے وہ چیز خرید لو، اور جب وہ چیز تمہاری ملکیت میں آجائے تو اس کے بعد آگے فروخت کرو۔

اگرچہ بظاہر غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ لیکن سوال اصول کا ہے، اس لئے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اجازت دے دی جاتی کہ انسان ایک غیر مملوک چیز فروخت کرسکتا ہے تو اس سے سٹے کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا، کیونکہ سٹے کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک انسان کے ہاتھ میں اور اس کی ملکیت میں ایک پیسے کا بھی مال نہیں ہے، لیکن وہ کروڑوں روپے کا کاروبار کرتا ہے، اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو کراچی اسٹاک ایکسچینج میں جاکر دیکھ لیں۔ وہاں پر لوگوں کے پاس چھوٹے چھوٹے کیبن ہیں، اور اس کے اندر ٹیلیفون رکھا ہے اور کچھ نہیں ہے۔ وہ صرف ٹیلیفون پر کروڑوں روپے کا کاروبار کرتے ہیں اور لین دین کرتے ہیں۔

سٹہ کیا ہوتا ہے؟

سٹے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مثلاً زید نے یہ حساب لگایا کہ آج بازار میں گندم کی قیمت ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو ہے، اور آج کل اس کی قیمت گھٹ رہی ہے تو چند روز کے بعد اس کی قیمت ایک روپیہ پچیس پیسے فی کلو ہوجائے گی، لیکن پھر ایک ماہ بعد اس کی قیمت دوبارہ بڑھے گی اور ایک روپیہ ستر پیسے تک پہنچ جائے گی۔ تو زید نے یہ سوچا کہ اس وقت میں گندم فروخت کردوں اور جب قیمت کم ہوگی اس وقت دوبارہ خریدلوں گا۔ چنانچہ اس نے خالد سے کہا کہ میں دس من گندم ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو کے حساب سے آج فروخت کرتا ہوں اور حقیقت میں اس کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ چنانچہ بیع ہوگئی۔ دوسری طرف خالد نے حساب لگایا کہ میں یہ گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو فروخت کردوں تو مجھے اتنا نفع ہوجائے گا۔ چنانچہ خالد نے عابد کو دس من گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کردیا۔ پھر عابد نے اپنا حساب لگا کر آگے زاہد کو ایک روپیہ چون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کردیا۔ اس طرح یہ چار پانچ سودے ہوگئے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو انہوں نے مل کر یہ مشورہ کیا کہ اب کون جاکر دس من گندم بازار سے لاکر دوسرے کے حوالے کرے۔ ہم آپس میں یہ حساب کرلیتے ہیں کہ اس خرید وفروخت کے نتیجے میں کس کا کتنا فائدہ ہوا، اور کتنا نقصان ہوا؟ اور پھر آپس میں پیسوں کا لین دین کر لیتے ہیں۔ جس کو آج کل "ڈیفرنس برابر کرنا" کہتے ہیں یعنی فرق برابر کرلیتے ہیں۔ مثلاً خالد اور عابد کے معاملے میں دوپیسے فی کلو کا جو فرق تھا اس کا لین دین کرلیا، باقی کچھ نہیں کیا۔ نہ گندم لیا اور نہ دیا۔ اِس کو سٹہ کہا جاتا ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن عبد الله بن عمرو رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لا یحل سلف وبیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندك﴾ (۵۴)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چار حکم بیان فرمائے۔ پہلا حکم یہ بیان فرمایا کہ "لایحل سلف وبیع" یعنی قرضہ اور بیع ایک ساتھ کرنا حلال نہیں۔ اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں، ایک معنی تو اس کے یہ ہیں کہ کوئی شخص بیع کے اندر قرض کی شرط لگادے، مثلاً

یہ کہے کہ میں تم سے فلاں چیز خرید تا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے روپے قرض دو، یہ معاملہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جارہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

"بیع العینة" جائز نہیں

دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کو قرض کی ضرورت تھی، اس نے دوسرے شخص سے قرض مانگا، تو دوسرے شخص نے کہا کہ میں اِس وقت تک قرض نہیں دوں گا جب تک تم مجھ سے فلاں چیز اتنے روپے میں نہیں خریدوگے۔ مثلاً ایک کتاب کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے، لیکن قرض دینے والا کہتا ہے کہ تم مجھ سے یہ کتاب سو روپے میں خرید لو، تب میں تمہیں قرض دوں گا۔ اس طرح وہ اس قرض پر براہ راست سود کا مطالبہ تو نہیں کررہا ہے۔ لیکن اس نے اس کے ساتھ ایک بیع لازم کردی اور اس میں قیمت زیادہ وصول کرلی۔ اس طرح بالواسطہ اس نے سود وصول کرلیا۔ اس کو "بیع العینة" بھی کہتے ہیں۔ اور یہ سود حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اس لئے حرام اور ناجائز ہے۔(۵۵)

لایحل سلف وبیع کے تیسرے معنی

تیسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپے لے لو، اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا، اور ساتھ میں اس سے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کرسکے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سو دس روپے میں فروخت کردی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سو دس روپے ادا کروگے۔ یہ بھی ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ گندم درمیان سے غائب ہوگئی اور ایک سو روپے کے ایک سو دس روپے وصول کرلئے۔ "لایحل سلف وبیع" کے یہ تین معانی بیان کئے گئے ہیں۔

مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں

"ولاشرطان فی بیع" ایک بیع کے اندر دو شرطیں نہیں لگائی جاسکتیں۔ حنفیہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شرط تو عقد کے اندر مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی

ہے۔ مثلاً یہ شرط کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالے کرے گا۔ یہ شرط لگانا تو درست ہے، لیکن اس کے ساتھ دوسری ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، درست نہیں چنانچہ اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط ہو تو اس سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد جاتی ہے۔ البتہ ساتھ میں حنفیہ" یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے وہ ایسی شرط ہونی چاہئے جس میں یا تو احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو، مثلاً بائع نے کہا کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں، لیکن شرط یہ ہے کہ تم میرے باغ میں روزانہ ایک ماہ تک پانی دوگے۔ ظاہر ہے کہ اس شرط کے اندر بائع کا نفع ہے۔ اسی طرح اگر مشتری یہی شرط لگادے تو اس صورت میں مشتری کا نفع ہے، اس لئے یہ شرط مفسد عقد ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہو، مثلاً معقود علیہ ایک غلام ہے، اور بائع نے یہ شرط لگادی کہ میں یہ غلام اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اس کو روزانہ پلاؤ قورمہ کھلایا کروگے۔ چونکہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہے، اس لئے یہ شرط بھی مفسد عقد ہوگی۔

عقد کے مناسب شرط لگانا جائز ہے

لیکن اگر کوئی ایسی شرط عقد بیع کے اندر لگادی جو مقتضائے عقد میں داخل تو نہیں ہے، البتہ عقد کے ملائم ہے، اور اِس عقد کو پختہ کرنے کے لئے مناسب ہے تو ایسی شرط لگانا حنفیہ" کے نزدیک جائز ہے۔ اور اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا، مثلاً بیع کے وقت مشتری نے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک ماہ بعد دوں گا، بائع نے کہا کہ مجھے منظور ہے بشرطیکہ ایک ماہ بعد دینے پر تم مجھے کفیل فراہم کرو، جو اس بات کی ذمہ داری لے کہ اگر تم نے پیسے نہیں دیئے تو وہ کفیل ادا کرے گا۔ چونکہ اِس میں کفیل کی شرط بائع کی طرف سے عقد کے مناسب ہے، اس لئے اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ یا بائع نے یہ شرط لگادی کہ اس ثمن کے عوض تم ایک ماہ تک میرے پاس کوئی چیز رہن رکھوادو۔ تو رہن کی شرط چونکہ ملائم عقد ہے، اس لئے ایسی شرط لگانا جائز ہے۔

متعارف شرط لگانا جائز ہے

اسی طرح اگر کوئی شرط عقد کے اندر ایسی لگادی جو مقتضائے عقد کے تو خلاف ہے، لیکن

تاجروں کے عرف میں وہ شرط عقد کے اندر داخل شمار ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں وہ شرط گویا کہ مقتضائے عقد کے اندر داخل ہوگئی ہے، ایسی شرط لگانا بھی جائز ہے۔ جیسے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ مثلاً مشتری نے یہ کہا کہ میں یہ جوتا تم سے اس شرط پر خرید تا ہوں کہ تم اس میں مجھے نعل لگا کر دوگے۔ تو چونکہ نعل لگانا ایک ایسی شرط ہے جو عرف میں متعارف ہوگئی ہے اس لئے ایسی شرط لگانا عقد کے اندر جائز ہے۔ یا مثلاً آج کل بازار میں بہت ساری ایسی چیز فروخت ہوتی ہیں جس میں بائع یہ کہتا ہے کہ میں ایک سال تک اس کی مُفت سروس کروں گا، اب ظاہر ہے کہ یہ مُفت سروس فراہم کرنا مقتضائے عقد کے اندر تو داخل نہیں ہے، لیکن متعارف ہونے کی وجہ سے یہ شرط جائز ہے، لہٰذا اگر مشتری یہ شرط لگادے کہ میں اس شرط پر خرید تا ہوں کہ تم اس کی ایک سال تک مُفت سروس کروگے تو اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل تو حنفیہؒ کے نزدیک ہے کہ کونسی شرط مفسد عقد ہے اور کونسی شرط مفسد عقد نہیں۔

علامہ اِبن شُبرمہؒ کا مذہب

اَلبتہ اِس مسئلے میں دوسرے فقہاء کا کچھ اختلاف بھی رہا ہے۔ فقہاء متقدمین میں سے علامہ اِبن شبرمہؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہٰذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہوجائے گی، نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی۔ اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مشہور واقعے سے اِستدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ بنی المصطلق سے واپس تشریف لارہے تھے تو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی ساتھ تھے۔ ان کے پاس ایک سُست اور اڑیل قسم کا اونٹ تھا جو چلتا نہیں تھا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو آپ نے ایک ٹہنی توڑ کر اِس اونٹ کو ماری تو وہ تیز دوڑنے لگا، اور سب سے آگے نکل گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا اونٹ تو بہت تیز رفتار ہوگیا ہے، تم یہ اونٹ مجھے بیچ دو۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ یہ اونٹ میری طرف سے ویسے ہی رکھ لیجئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ویسے نہیں لوں گا بلکہ قیمت سے لوں گا، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوچھا کہ آپ اس کی کتنی قیمت دیں گے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم بتاؤ کہ اس کی کتنی قیمت لوگے؟ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ایک اوقیہ چاندی کے عوض فروخت کرتا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک اوقیہ چاندی میں

بہت سارے اونٹ آجاتے ہیں۔ یہ بات آپ نے مزاحاً فرمائی۔ اور پھر آپ نے وہ اونٹ ان سے خرید لیا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس اور کوئی سواری تو ہے نہیں، اس لئے میں اس اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ طیبہ تک جاؤں گا، وہاں جاکر آپ کے حوالے کردوں گا۔ آپ نے اس کو منظور فرمالیا۔

اس واقعے سے حضرت ابن شبرمہ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ بیچا، لیکن ساتھ میں یہ شرط لگادی کہ مدینہ منورہ تک میں اس پر سواری کروں گا۔ اگرچہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف تھی، لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عقد کو بھی اور اس شرط کو بھی باقی رہنے دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

امام ابن ابی لیلیٰ کا مذہب

دوسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰ کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط فاسد ہوجاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی۔ امام ابن ابی لیلیٰ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کسی اور کی باندی تھیں، جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کو خریدنا چاہا تو ان کے مالک نے کہا کہ میں اس شرط پر اس کو فروخت کروں گا کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی۔ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص جس غلام کو آزاد کرتا ہے تو اس آزاد شدہ غلام کے انتقال کے وقت اس کے مال کا وہی شخص وارث ہوتا ہے جس نے اس کو آزاد کیا تھا۔ اور اس مال کو "ولاء" کہا جاتا ہے۔ بہرحال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اب میں کیا کروں۔ اس لئے کہ بیچنے والا شخص تو اس شرط کے ساتھ فروخت کررہا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس شرط کے ساتھ بیع کرلو اس لئے کہ شرط کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے کو "ولاء" ملے گی، دوسرے کو نہیں ملے گی، لہٰذا وہ شرط بیکار جائے گی۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس شرط کے ساتھ خرید لیا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں یہ فیصلہ فرمادیا کہ بیع درست ہے اور شرط فاسد ہے۔ اس واقعے سے امام ابن ابی لیلیٰ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے

عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط خود فاسد ہوجائے گی، بیع فاسد نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاءؒ کا مذہب

اِمام ابو حنیفہ اِمام شافعی اور اِمام مالک رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ شرط لگانے سے بیع بھی فاسد ہوجاتی ہے۔ اور حدیث باب سے اِستدلال کرتے ہیں کہ اس میں بیع کے اندر شرط لگانے سے منع کیا گیا ہے۔ البتہ ان تینوں اماموں کے آپس کے موقف میں تھوڑا تھوڑا سا فرق ہے، چنانچہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ اگر وہ شرط ملائم عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہوچکی ہو تو حنفیہؒ کے نزدیک ایسی شرط لگانا جائز ہے، جب کہ شافعیہؒ کے نزدیک متعارف شرط لگانا بھی درست نہیں۔ اور مالکیہ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی جب تک وہ شرط مناقض عقد نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص بیع کے اندر یہ شرط لگادے کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایک سال تک اس کی ملکیت تمہاری طرف منتقل نہیں ہوگی۔ چونکہ یہ شرط مناقض عقد ہے، کیونکہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ ملکیت منتقل ہوجائے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہوجائے گا۔ بہرحال، ان تینوں اِماموں کے آپس میں تھوڑے تھوڑے اِختلاف کے باوجود اس بات پر اتفاق ہے کہ شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہوجاتا ہے اور شرط بھی فاسد ہوجاتی ہے۔

اِمام اَحمد بن حنبلؒ کا مذہب

اِمام اَحمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عقد کے اندر ایک شرط لگائی تو یہ جائز ہے۔ البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں، اس کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا۔ مثلاً مشتری نے کہا کہ میں تم سے یہ کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر دو گے، تو اِمام اَحمد بن حنبلؒ کے نزدیک بیع درست ہے۔ اور اگر مشتری نے دو شرطیں لگادیں اور یہ کہا کہ میں اس شرط پر کپڑا خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر بھی دوگے اور پھر ہر ہفتے دھو کر دیا کروگے تو اس صورت میں ایک عقد کے اندر دو شرطیں ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوجائے گا۔ وہ حدیث باب کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ "لا شرطان فی بیع" اس میں "شرطان" تثنیہ کا صیغہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ دو شرطیں لگانا تو جائز نہیں، ایک شرط لگانا جائز ہے۔

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اِستدلال

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو اِمام صاحب نے خود اپنی کتاب "جامع المسانید" یعنی مسند اِمام اعظم میں روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع و شرط﴾

اِس میں لفظ "شرط" مفرد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایک شرط لگانا بھی ناجائز ہے۔ باقی جہاں تک حدیث باب میں لفظ "شرطان" کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے، وہ یہ کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کرے گا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگادی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی، جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔

علامہ اِبن شبرمہؒ کے اِستدلال کا جواب

جہاں تک حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے کا تعلق ہے جس سے علامہ اِبن شبرمہ رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو بیع مطلقاً ہوئی تھی، لیکن بیع کے بعد حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس کوئی اور سواری نہیں ہے، اس لئے آپ مجھے مدینہ منورہ تک اس پر سواری کی اجازت دیدیجئے۔ چنانچہ آپ نے اجازت دیدی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اونٹ فروخت کردیا تو اونٹ سے اتر کر علیحدہ کھڑے ہوگئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم اونٹ سے اتر کر کیوں کھڑے ہوگئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اب یہ اونٹ آپ کا ہے، آپ قبضہ کرلیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ نہیں، مدینہ منورہ تک تم ہی سواری کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہ صرف یہ کہ شرط نہیں لگائی تھی، بلکہ آپ نے اپنی خوشی سے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دی تھی۔

اِمام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں فرمایا کہ اس میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر ہے، اور بعض میں شرط لگانے کا ذکر نہیں، اور خود اِمام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے۔ البتہ جن روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر نہیں ہے وہ بھی سنداً صحیح ہیں۔ اس لئے دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ جن راویوں نے شرط کا ذکر

کیا ہے انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے اور چونکہ صورۃً شرط تھی اس لئے اس کو شرط کے لفظ سے تعبیر کردیا ورنہ حقیقت میں وہ شرط نہیں تھی۔

اِمام طحاویؒ کی طرف سے دوسرا جواب

اِمام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جو عقد ہوا تھا یہ محض صورۃً عقد تھا۔ حقیقت میں بیع مقصود ہی نہیں تھی۔ اس لئے کہ اسی واقعہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ پہنچے تو آپ نے حضرت جابرؓ کو بلوایا کہ آکر اونٹ کی قیمت لے لو۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ نے پیسے دیے اور کچھ زیادہ کرکے دیے، جب حضرت جابرؓ پیسے لیکر واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کہاں جارہے ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! پیسے مل گئے اب گھر جارہا ہوں، آپ نے فرمایا کہ یہ تمہارا اونٹ کھڑا ہے اِس کو بھی لے جاؤ۔ اِس طرح آپ نے پیسے بھی دے دیے اور اونٹ بھی واپس کردیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا، بلکہ درحقیقت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو نوازنا مقصود تھا۔ اور اس کے لئے یہ ایک بہانہ بنایا تاکہ اس کے ذریعہ ایک خوش طبعی بھی پیدا ہوجائے۔ تو جب حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر اگر یہ شرط لگالی کہ مدینہ منورہ تک سواری کروں گا تو اِس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لہٰذا اس کے ذریعہ سے ایسی بیوع میں اِستدلال نہیں کیا جاسکتا جہاں مقصود ہی خرید وفروخت ہو، گویا کہ وہ ایک استثنائی واقعہ تھا جو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا۔

اِمام اِبن اَبی لیلیٰؒ کے اِستدلال کا جواب

اور جہاں تک حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کا تعلق ہے جس سے حضرت اِمام اِبن اَبی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے اِستدلال کیا ہے تو اِس کے بہت سے جوابات دیے گئے ہیں، لیکن میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہوتی ہیں : ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہے، اگر بیع کے اندر ایسی شرط لگادی جائے تو وہ شرط مفسد عقد ہوتی ہے۔ اور ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں، اگر ایسی شرط

عقد کے اندر لگادی جائے تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہوجاتی ہے، مثلاً بائع کہے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اب ظاہر ہے کہ آسمان پر چڑھنا انسان کے اختیار میں نہیں۔ لہٰذا یہ شرط عقد کو فاسد نہیں کریگی، بلکہ خود فاسد ہوجائے گی۔ یا مثلاً بائع یہ شرط لگادے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ تمہارے بیٹے اس کتاب کے وارث نہیں بنیں گے، چونکہ بیٹوں کا وارث ہونا یا نہ ہونا انسان کے اختیار میں نہیں، وہ تو ایک شرعی حکم ہے کہ جو چیز باپ کی ملکیت میں ہوگی بیٹے اس کے وارث ہوں گے، اس لئے یہ شرط خود فاسد ہوجائے گی اور عقد کو فاسد نہیں کریگی۔ "ولاء" کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ "ولاء" کے بارے میں شریعت نے یہ بات متعین کردی کہ "ولاء" اس شخص کو ملے گی جو غلام کو آزاد کرے گا۔ کسی کو ولاء دینا یا نہ دینا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں۔ لہٰذا جب حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فروخت کرنے والے ایک ایسی شرط لگارہے تھے جس کا پورا کرنا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اختیار میں نہیں تھا، اس لئے وہ شرط خود فاسد ہوگئی اور عقد اپنی جگہ پر درست ہوگیا۔(۵٦)

ولاربح مالم یضمن

یہ ایک بہت بڑا قاعدہ کلیہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا۔ اور اِس پر بے شمار احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو چیز اِنسان کے ضمان میں نہیں اس پر نفع لینا جائز نہیں، اِس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے ایک بکری خریدی، لیکن ابھی تک اس نے بکری پر قبضہ نہیں کیا بلکہ بائع کے قبضے میں ہے، اگر اس حالت میں بکری مرجائے تو نقصان بائع کا ہوگا، اب اس کو قیمت نہیں ملے گی، اور اگر قیمت وصول کرلی تھی تو مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشتری وہ بکری اپنے گھر لے آیا اور یہاں آکر وہ بکری مرگئی تو اب نقصان مشتری کا ہوگا۔ لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ جب تک بکری بائع کے قبضے میں تھی، وہ اس وقت تک بائع کے "ضمان" میں تھی، اور جب مشتری نے اس بکری پر قبضہ کرلیا تو اب مشتری کے "ضمان" میں آگئی۔ اب حدیث کے الفاظ سے یہ قاعدہ نکل رہا ہے کہ جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک وہ اس مبیع کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، لہٰذا اگر مشتری نے اس بکری پر قبضہ کئے بغیر کسی تیسرے شخص کو وہ بکری فروخت کردی مثلاً دس روپے کی خرید کر بارہ روپے میں فروخت کردی تو اس عقد کے اندر جو دو روپے اس نے نفع کے حاصل کئے، اس کو "ربح مالم

یضمن" کہا جائے گا، کیونکہ یہ مشتری ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی۔ لیکن اگر مشتری نے بکری پر قبضہ کرنے کے بعد تیسرے شخص کو بارہ روپے میں فروخت کردی تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو اس کے اپنے ضمان میں ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی چیز پر نفع لینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب انسان اس کی ہلاکت کا خطرہ اپنے سر لے لے، اگر ہلاکت کا خطرہ اپنے سر نہیں لیا تو اس پر نفع لینا بھی جائز نہیں۔

بیع مالم یقبض

اور "بیع مالم یقبض" کے ناجائز ہونے کی بھی یہی علت ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری اس چیز پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک وہ چیز اِس کے "ضمان" میں نہیں آئے گی۔ لہٰذا اس پر نفع لینا جائز نہ ہوگا۔ یہ دین کا بڑا عظیم اصول ہے، جس کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی کو "الغنم بالغرم" بھی کہا جاتا ہے، یعنی کسی چیز کا فائدہ انسان اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب وہ اس کی ذمہ داری بھی برداشت کرے۔ اسی کو "الخراج بالضمان" کہا جاتا ہے یعنی نفع اور آمدنی اسی وقت حاصل کرسکتا ہے جب انسان اس کی ذمہ داری بھی اٹھائے۔ اب اگر انسان ذمہ داری تو نہ اٹھائے لیکن نفع لینے کے لئے تیار ہو تو یہ صورت شریعت میں جائز نہیں۔

یہ اصول زندگی کے بے شمار شعبوں میں جاری ہے، مثلاً سود بھی اس لئے حرام ہے کہ اس میں آدمی ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جس کا ضمان اس پر نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپیہ قرض دیا، اب اس ایک ہزار روپے کا ضمان دینے والے پر نہیں بلکہ لینے والے پر ہے، اس لئے کہ مقروض ہر حال میں اس کا پابند ہے کہ وہ قرض خواہ کو پیسے واپس کرے، لہٰذا جب دینے والے پر ضمان نہیں ہے تو وہ اس پر نفع کیسے لے سکتا ہے؟ اس لئے سود حرام ہے۔

سود اور کرایہ میں فرق

آج کل بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سود اور کرایہ میں کیا فرق ہے؟ مثلاً ایک شخص دوسرے کو قرض دیتا ہے تو اس پر نفع لینے سے منع کردیتے ہیں۔ لیکن اگر ایک شخص نے اپنا مکان کرایہ پر دے دیا تو اس کا کرایہ لینا آپ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ مکان اور روپیہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے دوسرے کو روپیہ

قرض دیا ہے وہ روپیہ قرض دینے والے کی ضمان سے نکل کر لینے والے کے ضمان میں چلا گیا، چنانچہ اگر قرض لینے والا ایک ہزار روپے لے کر گھر سے نکلا، راستے میں کوئی ڈاکو اس سے چھین کر لے گیا تو اس صورت میں نقصان قرض لینے والے کا ہوگا، دینے والے کا نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ روپیہ قرض دینے والے کے ضمان میں نہیں۔ لہٰذا وہ اس پر نفع نہیں لے سکتا۔ مکان میں یہ بات نہیں، مثلاً میں نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا، تو وہ مکان میرے ضمان میں ہے، چنانچہ فرض کریں کہ اگر اس مکان پر ایک بم آکر گرے اور مکان تباہ ہوجائے تو اس صورت میں نقصان میرا ہوگا، کرایہ دار کا کوئی نقصان نہیں ہوگا، اِس لئے اس مکان کا کرایہ لینا میرے لئے جائز ہے۔

نکاح اور زنا میں فرق

زندگی کے ہر شعبے میں شریعت نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے، یہاں تک کہ نکاح اور زنا کے اندر بھی جو فرق ہے وہ بھی اسی اصول کی وجہ سے ہے۔ دیکھئے: زنا کے اندر یہ ہوتا ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت آپس میں زندگی ایک ساتھ گزارتے ہیں، اور ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے ہیں، لیکن ایک دوسرے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتے تو یہ زنا ہے اور حرام ہے، لیکن اگر ایک مرد اور ایک عورت باقاعدہ ایجاب وقبول کر کے نکاح کریں اور اس کے بعد ایک ساتھ زندگی گزاریں تو جائز اور حلال ہے۔ اب بظاہر تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق نظر نہیں آتا، لیکن دونوں میں فرق یہی ہے کہ پہلی صورت میں مرد عورت سے لطف اندوز تو ہورہا ہے لیکن اس کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کررہا ہے، اور نکاح کے اندر جب اس نے یہ لفظ کہا "قبلت" تو اس صورت میں اس پر وہ تمام ذمہ داریاں آگئیں جو شوہر کے ذمے واجب ہوتی ہیں۔ مثلاً مہر واجب ہوگا، نفقہ واجب ہوگا، بچے اس کے شمار ہوں گے وغیرہ۔ تو اِن ذمہ داریوں کے قبول کرنے کی وجہ سے شریعت نے اجازت دے دی کہ اب تم اس سے نفع اٹھا سکتے ہو۔ شریعت نے یہ اصول بہت سی جگہوں پر ملحوظ رکھا ہے کہ "ربح مالم یضمن" جائز نہیں۔ یہی وہ اصول ہے جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں بے شمار عقود فاسد ہورہے ہیں۔ اور ظلم وستم کا بازار گرم ہے۔

جمہور فقہاء کا اِستدلال

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ" بھی داخل ہیں، وہ حدیث کے اس جملے سے استدلال کرتے ہوئے

فرماتے ہیں کہ "بیع مالم یقبض" ہر صورت میں ناجائز ہے، چاہے مبیع مکیلات اور موزونات میں سے ہو یا عددیات میں سے ہو، مثلیات میں سے ہو یا قیمیات میں سے ہو، البتہ اِمام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "بیع مالم یقبض" صرف طعام میں ناجائز ہے، اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف مکیلات اور موزونات میں ناجائز ہے عددیات میں جائز ہے، یہ حضرات فقہاء اور اِمام احمدؒ وغیرہ اس حدیث سے اِستدلال کرتے ہیں جس میں طعام کا ذکر ہے کہ:

﴿نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفيه﴾ (۵۸)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام کو آگے بیچنے سے منع فرمادیا جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔ اور بعض طرق میں "وكذلك كل مايكال ويوزن" کا اضافہ ہے، اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو مکیلی اور موزونی چیزوں کے علاوہ میں بیع قبل القبض کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور فقہاء حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہیں کہ "لاربح مالم یضمن" اس جملے سے معلوم ہورہا ہے کہ غیر مقبوض کی بیع کے عدم جواز کی علت یہ ہے کہ انسان ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی، اور یہ علت جس طرح مکیلات اور موزونات میں پائی جاتی ہے اسی طرح عددیات میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام چیزوں میں غیر مقبوض کی بیع جائز نہیں، چاہے وہ کیلی اور وزنی ہو یا عددی ہو، چاہے وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے

البتہ حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ "زمین" اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ لہٰذا زمین کی بیع قبضے سے پہلے جائز ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم جواز کی علت یہ ہے کہ وہ چیز پہلے ضمان میں آئے پھر اس کی بیع کی جائے، تو یہ علت صرف ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جو قابل ہلاکت ہوں، اس لئے جو چیز قابل ہلاکت نہیں اس میں ضمان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور زمین ایسی چیز ہے جو ہلاک نہیں ہوتی، فرض کرو کہ اگر زمین پر بم گرجائے تب بھی زمین اپنی جگہ برقرار رہے گی۔

البتہ اگر ایسی زمین ہے جو قابل ہلاکت ہے۔ مثلاً وہ زمین دریا کے کنارے پر ہے اور اندیشہ اس بات کا ہے کہ دریا اس پر چڑھ آئے گا تو ایسی صورت میں زمین کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، بلکہ

اس کا ضمان کے اندر آنا ضروری ہے۔

معنوی قبضہ، یا ضمان میں آجانا بھی کافی ہے

دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ یہ جو قاعدہ ہے کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسّی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ بھی ہوجائے تو بھی کافی ہے، مثلاً میں نے سو بوریاں گندم خریدیں اور ان کو میں اپنے گودام میں نہیں لایا بلکہ ایک دوسرے شخص کو وکیل بنادیا کہ تم میری طرف سے وہ سو بوری گندم بائع سے وصول کرلو۔ اب وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم حسّی طور پر میرے قبضے میں نہیں آیا، لیکن چونکہ وکیل کے قبضے میں آنے سے اس گندم کا ضمان میری طرف منتقل ہوگیا ہے اس لئے اب میرے لئے اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ یا مثلاً میں نے سو بوری گندم خریدی اور ابھی وہ گندم بائع کے گودام میں رکھی ہے لیکن بائع نے تخلیہ کردیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ یہ تمہارا گندم میرے گودام میں رکھا ہے تم جب چاہو اس کو اٹھاکر لے جاؤ، آج کے بعد میں اس کا ذمّہ دار نہیں۔ اگر یہ گندم تباہ ہوجائے یا خراب ہوجائے تو تمہاری ذمّہ داری ہے۔ اس صورت میں اگرچہ میں نے حسّی طور پر اس پر قبضہ نہیں کیا لیکن چونکہ وہ میری ضمان میں آگیا ہے اور اس کا نقصان میں نے اپنے سر لے لیا ہے۔ اس لئے میرے لئے اب اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مشتری پہلے حسّی طور پر مبیع کو اپنے قبضے میں لائے پھر اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں حرج شدید لازم آئے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات مبیع کو بائع کے گودام سے مشتری کے گودام میں منتقل کرنے پر ہزاروں بلکہ لاکھوں روپے خرچ ہوجاتے ہیں۔ اس لئے جب وہ مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور ضمان میں آنے کے بعد وہ آگے فروخت کرے اور اپنے مشتری سے یہ کہہ دے کہ جاکر بائع کے گودام سے اٹھالو تو یہ صورت جائز ہے۔(۵۹)

باب ماجاء فی کراھیۃ بیع الولاء وھبتہ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع الولاء وعن ھبتہ﴾ (۶۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کو فروخت کرنے اور اس کو ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔

ولاء کی دو قسمیں ہیں:

ایک "ولاء العتاقہ"، اور دوسری "ولاء الموالاۃ"۔ "ولاء العتاقہ" اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید کر آزاد کردیا تو یہ شخص اس غلام کا عصبہ بن جاتا ہے۔ جب غلام کا انتقال ہوگا اور اس غلام کے دوسرے ورثاء اور عصبات موجود نہ ہوں گے تو اس صورت میں اس غلام کی میراث اس آزاد کرنے والے شخص کو ملے گی، اور اس آزاد کرنے والے کو "مولی العتاقہ" کہا جاتا ہے، اور یہ آخر العصبات ہوتا ہے، لہٰذا میراث لینے کا جو حق اس کو حاصل ہو رہا ہے اس کو "حق ولاء العتاقہ" کہتے ہیں۔

عقد موالاۃ کی تعریف

"عقد موالاۃ" اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص مسلمان ہوا اور مسلمانوں میں اس کا کوئی رشتہ دار موجود نہیں، تو وہ مسلمان ہونے کے بعد دوسرے کسی مسلمان کے ساتھ ایک عقد قائم کرلیتا ہے، اور یہ دونوں آپس میں یہ معاہدہ کرلیتے ہیں کہ میں اگر پہلے مرگیا تو تم وارث ہوگے، اور اگر تم پہلے مرگئے تو میں وارث ہوں گا، اسی طرح اگر مجھ سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلاً میں نے کسی کو قتل کردیا، یا کسی کا کوئی عضو تلف کردیا تو تم میری طرف سے دیت ادا کروگے، اور اگر تم سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلاً تم نے کسی کو قتل کردیا، یا کوئی عضو تلف کردیا تو میں تمہاری طرف سے دیت ادا کردوں گا۔ اس عقد کو عقد موالاۃ کہتے ہیں۔ اور جس شخص کے ساتھ یہ معاہدہ کیا ہے اِس کو "مولی الموالاۃ" کہا جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی کے مرنے پر دوسرے کو ملنے والی میراث کو ولاء الموالاۃ کہتے ہیں۔

ولاء کی بیع اور ھبہ کے ناجائز ہونے کی وجہ

ولاء الموالاۃ اور ولاء العتاقہ کی بیع دو وجہ سے ناجائز ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ ایسے حقوق شرعیہ ہیں جو قابل انتقال نہیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بیع میں غرر پایا جارہا ہے، وہ اس طرح کہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ملنا یقینی ہے لیکن دوسری جانب سے معلوم نہیں کہ مشتری کو کچھ ملے گا بھی یا نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری حصول ولاء سے پہلے ہی مرجائے۔ اور اگر مشتری کو ولاء ملے بھی تو پتہ نہیں کہ کتنی ملے گی؟ تو مشتری کی طرف سے رقم کی ادائیگی بطور ثمن کے یقینی ہے جب کہ دوسری طرف سے عوض کا ملنا یقینی نہیں ہے، بلکہ متوھم ہے، اور یہی غرر ہے۔ اور

موالاۃ کے ھبہ میں ناجائز ہونے کی صرف پہلی وجہ پائی جارہی ہے کہ یہ قابل انتقال نہیں ہے۔ البتہ اس میں غرر والی وجہ نہیں ہوسکتی، کیونکہ غرر تو صرف عقود معاوضہ میں حرام ہوتا ہے، عقود تبرع میں غرر حرام اور ناجائز نہیں ہوتا۔

مولی العتاقہ اور مولی الموالاۃ میں فرق

"مولی العتاقہ" اور "مولی الموالاۃ" میں فرق یہ ہے کہ "مولی العتاقہ" عصبات میں داخل ہوتا ہے اور آخری عصبہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر آزاد ہونے کے بعد غلام مرجائے، اور غلام کے ذوی الفروض اور دوسرے عصبات نہ ہوں تو اس صورت میں یہ مولی العتاقہ وارث ہوگا، اور ذوی الارحام پر یہ مقدم ہوگا۔ اور "مولی الموالاۃ" ذوی الارحام سے مؤخر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اس وقت وارث ہوگا جب مرنے والے کے عصبات اور ذوی الارحام نہ ہوں، ورنہ نہیں ہوگا۔ اِن دونوں قسم کے حقوق کو "ولاء" کہا جاتا ہے۔ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم کی "ولاء" کو فروخت کرنے اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مجھے فلاں شخص کی "حق ولاء" حاصل ہے، میں یہ "حق ولاء" تم کو اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں، جب اس کا انتقال ہوگا تو تم اس کے وارث ہو جاؤ گے۔ یہ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

"حق الارث" کی بیع

اسی حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ "حقوق شرعیہ" یعنی وہ حقوق جو شریعت نے کسی ایک شخص کو دیئے ہیں اور وہ حقوق قابل اِنتقال نہیں ہیں تو ان حقوق کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ جیسے "حق الارث" ہے۔ اس کی بیع جائز نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باپ کے مال کا وارث ہوں، یہ "حق الارث" میں تمہیں اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ معاملہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ "حق الارث" ایک حق شرعی ہے جو قابل اِنتقال نہیں۔

حقوق غیر شرعیہ

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو حقوق شرعی نہیں ہیں، یعنی شریعت نے وہ حقوق کسی خاص شخص کو نہیں دیئے اور وہ حقوق قابل انتقال ہیں۔ ایسے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً

"حق تصنیف" ہے کہ ایک شخص نے ایک کتاب تصنیف کی، اب اس کتاب کو شائع کرنے کا حق اس کو حاصل ہے، اب یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کردیتا ہے کہ میں اپنا یہ "حق تصنیف" آپ کو اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ اسی کو "حق طباعت" بھی کہتے ہیں۔ یا مثلاً کسی شخص نے ایک چیز ایجاد کی، اب وہ اس "حق ایجاد" کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے کہ میں تمہیں یہ "حق ایجاد" فروخت کرتا ہوں، تم اس جیسی چیزیں بنا کر بازار میں فروخت کرو۔ یا مثلاً آج کل تجارتی ناموں کی بیع ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز ایک نام سے مشہور ہوگئی اور لوگ صرف اس کا نام سن کر ہی اس کو خرید لیتے ہیں، اب اس "نام" کی آگے بیع ہوجاتی ہے۔ جیسے "باٹا" ہے، اس نام کا جوتا، چپل ہر جگہ مشہور ہے۔ لوگ "باٹا" کا نام سن کر جوتا خرید لیتے ہیں، اب یہ "باٹا" کمپنی والا دوسرے شخص کو اپنا یہ نام فروخت کرتا ہے کہ میں یہ باٹا کا نام اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ یعنی آپ کو اس کی اجازت دیتا ہوں کہ آپ "باٹا" کے نام سے جوتے بنائیں۔ اسی طرح "تجارتی علامت" ہوتی ہے۔ جس کو "ٹریڈ مارک" اور "العلامة التجارية" کہا جاتا ہے، بعض کمپنیاں اپنے لئے خاص "ٹریڈ مارک" مقرر کرلیتی ہیں اور پھر اپنی بنائی ہوئی اشیاء پر وہ علامت لگا دیتی ہیں جس کے ذریعے لوگ پہنچان لیتے ہیں کہ یہ فلاں کمپنی کی مصنوعات ہیں۔ یہ علامت بھی رجسٹرڈ ہوتی ہے اور دوسرے شخص کو وہ علامت استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات کمپنی اپنی یہ علامت دوسرے کو فروخت کردیتی ہے اور اس سے پیسے وصول کرلیتی ہے، جس کے بعد دوسرے شخص کو یہ علامت اِستعمال کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے بہت سے حقوق ہیں جن کی آج کی دنیا میں خرید و فروخت ہو رہی ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کون سے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور کونسے حقوق کی خرید وفروخت جائز نہیں؟

"حقوق" کی بیع

یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ بیع تو عین کی ہوتی ہے حق کی بیع درست نہیں، کیونکہ یہ حق اعیان اور اموال میں سے نہیں ہیں۔ بعض فقہاء نے بعض حقوق کی بیع کو جائز بھی کہا ہے، مثلاً "حق المرور" کی بیع کو بعض فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ھدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ "حق المرور" کی بیع جائز ہے۔ بعض فقہاء نے "حق الشرب" کی بیع کو جائز کہا ہے۔ یعنی کھیت میں پانی دینے کے حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز

ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حقوق کی بیع میں کیا اصول ہیں جن سے پتہ چلے کہ کونسے حقوق کی بیع جائز ہے اور کونسے حقوق کی بیع جائز نہیں؟ "بیع الحقوق" کے نام سے میرا ایک مستقل رسالہ ہے جو میری کتاب "بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة" کے اندر شائع ہوا ہے، (اور "حقوق مجردہ کی خرید و فروخت" کے نام سے اس کا ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے) اس کا خلاصہ عرض کر دیتا ہوں:

"حقوق" کی اقسام

اولاً حقوق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقوق شرعیہ (۲) حقوق عرفیہ۔ حقوق شرعیہ وہ کہلاتے ہیں جو شریعت نے کسی خاص شخص کو دیئے ہیں اور جو قابل اِنتقال نہیں ہیں۔ جیسے حق الارث، حق ولاء، حق شفعہ وغیرہ۔ ان کی بیع جائز نہیں۔ اور حقوق عرفیہ وہ کہلاتے ہیں جو عرف کی وجہ سے کسی شخص کو حاصل ہوئے ہیں، شریعت نے براہ راست وہ حق اس کو نہیں دیا، البتہ شریعت نے اس حق کو تسلیم کر لیا، پھر ان حقوق عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں: بعض حقوق وہ ہیں جن کا تعلق "عین" سے ہوتا ہے اور اس عین سے انتفاع کا حق کسی کو حاصل ہوتا ہے، جیسے "حق المرور" اس حق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ جہالت نہ ہو۔ بعض حقوق عرفیہ وہ ہیں جن کا تعلق "عین" سے نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ حقوق مجردہ ہیں، ایسے حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

"بیع" جائز نہیں "تنازل" جائز ہے

میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک ہے بیع، دوسری ہے صلح۔ بیع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بائع نے اپنے حقوق مشتری کی طرف منتقل کر دیئے۔ اور صلح کا مطلب یہ ہے کہ صلح کرنے والے نے اپنے حقوق تو منتقل نہیں کئے، البتہ وہ اپنے حق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "تنازل" کہا جاتا ہے۔ میرے نزدیک "حقوق مجردہ" سے تنازل جائز ہے۔

نزول عن الوظائف بمال

اس کی نظیر فقہاء کی کتابوں میں "نزول عن الوظائف بمال" ہے۔ مثلاً ایک شخص کو ابدی ملازمت ملی ہوئی ہے، پہلے زمانے میں اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ جو سرکاری اوقاف ہوا کرتے

تھے، یعنی حکومت کے ماتحت جو اوقاف ہوا کرتے تھے۔ اس کا نگران جو شخص بنتا تھا، وہ منصب اس کو ابدی طور پر حاصل ہوتا تھا۔ اور اس سے حکومت یہ کہہ دیتی تھی کہ تاحیات تم اس کے متولی اور نگران ہو، جس کی وجہ سے اس کو ساری عمر ملازمت کرنے کا حق حاصل ہوتا تھا۔ اب مثلاً ایک شخص جو اوقاف کا نگران ہے، اس کی پانچ ہزار روپے تنخواہ ہے، ایک دوسرا شخص آتا ہے اور اس نگران سے کہتا ہے کہ تم اپنی جگہ پر مجھے ملازم رکھوادو اور مجھے نگران بنادو۔ وہ نگران کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی جگہ پر ملازم رکھوادوں گا، بشرطیکہ اس کے عوض تم مجھے پچاس ہزار روپے ادا کرو۔ اور جب یہ رقم تم مجھے دوگے تو میں تمہارے حق میں دست بردار ہوجاؤں گا، اور پھر حکومت کو درخواست دیکر تم اپنا تقرر کرالینا۔ یہ نگران جو پچاس ہزار روپے لے رہا ہے، یہ اپنے حق سے دست بردار ہونے کے لے رہا ہے۔ اسی کو فقہاء کرام "نزول عن الوظائف بمال" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی وہ شخص مال کے عوض اپنے حق سے دست بردار ہوگیا، فقہاء متأخرین نے اس کو جائز کہا ہے۔ یہ ایک صلح ہے۔

حضرت حسنؓ کا خلافت سے دست بردار ہونا

اس کے جواز کی دلیل وہ معاملہ ہے جو حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ کیا، وہ یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ بن چکے تھے، اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نزاع پہلے سے چلا آرہا تھا، وہ نزاع حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بھی باقی رہا۔ اس وقت حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے صلح کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلافت سے آپ کے حق میں دست بردار ہوتا ہوں، آپ خلیفہ بن جائیں، لیکن اتنا مال ادا کرنا ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ یہ بیع نہیں تھی۔ اس لئے کہ خلافت کی بیع نہیں ہوسکتی، البتہ خلافت سے دست برداری ہوسکتی ہے، اور صلح بمال ہوسکتی ہے۔ لہٰذا ایسے حقوق جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں اِن میں بہت سی جگہوں پر دست بردار ہونا، اور اس دست برداری کے عوض کوئی مالی معاوضہ وصول کرنا جائز ہوجاتا ہے۔(۶۱)

"حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے

چنانچہ فقہاء حنابلہ" کی کتابوں میں "حق اسبقیت" کے بارے میں ایک مسئلہ ملتا ہے، "حق

اسبقیت" اسے کہتے ہیں کہ ایک مباح جگہ ہے، اس جگہ پر جو شخص بھی پہلے پہنچ جائے وہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے۔ مثلاً مسجد کے اندر کسی شخص کی کوئی جگہ متعین نہیں ہوتی، بلکہ جو شخص بھی مسجد میں جس جگہ پر پہلے بیٹھ جائے گا وہ جگہ اس کا حق ہو جائے گی، اس کو "حق الاسبقیہ" کہتے ہیں۔ فقہاء حنابلہ فرماتے ہیں کہ "حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے، مثلاً ایک شخص صف اول میں اِمام کے پیچھے والی جگہ پر بیٹھ گیا، دوسرا شخص اس سے آکر کہتا ہے کہ تم اتنے پیسے لے لو اور یہ جگہ چھوڑ دو، حنابلہ کے نزدیک اس شخص کو پیسے لینا جائز ہے، اس لئے کہ اس شخص کو یہ حق ہو گیا ہے کہ اس جگہ پر بیٹھے، لہٰذا جب وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے تو اس پر اس کو معاوضہ لینا جائز ہے۔

"حق تصنیف" یا "حق طباعت"

"حق تصنیف" یا "حق طباعت" بھی "حق اسبقیت" ہے، اس لئے کہ اس کتاب کو شائع کرنے کا پہلا حق دار وہی شخص ہے جس نے وہ کتاب لکھی، اس لئے اس کو "حق اسبقیت" حاصل ہوئی۔ اب اگر یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کر رہا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے۔ اور اس پر معاوضہ لے رہا ہے، اور حق سے دست برداری پر معاوضہ لینا جائز ہے۔

"مبیع" کا "عین" ہونا ضروری نہیں

اور اس کے جواز کی دلیل کے طور پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ "مبیع" کا "عین" ہونا کوئی ضروری نہیں۔ اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو "عین" کی تعریف میں نہیں آتیں، مگر ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ مثلاً بجلی عین نہیں، اس لئے کہ قائم بالذات نہیں، بلکہ ایک توانائی، ایک طاقت اور ایک عرض ہے۔ لیکن اس کی خرید و فروخت ہو رہی ہے، اب اگر یہ کہہ دیں کہ چونکہ "بجلی" عین نہیں ہے اس لئے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں تو یہ بالکل بداہت کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ آج کے دور میں بجلی "اعز الاموال" میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کے لئے "عین" ہونا ضروری نہیں۔

یہ "حقوق" مال کی تعریف میں آتے ہیں

البتہ مبیع کے لئے "مال" ہونا ضروری ہے، اور "مال" کے بارے میں علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ:

﴿المالیۃ تثبت بتمول الناس﴾

یعنی "مالیت" لوگوں کے تمول سے ثابت ہوجاتی ہے۔ یعنی عام طور پر لوگ جس چیز کو مال سمجھیں وہ مال ہے، اس کا "عین" ہونا ضروری نہیں۔ اور قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو مبیع کے "عین" ہونے کو ضروری قرار دیتی ہو۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ "عرف" کی وجہ سے یہ حقوق اب مال کا درجہ اختیار کرگئے ہیں، اس لئے ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔

"اسم التجاری" اور "علامۃ تجاریہ" کی بیع

البتہ "اِسم التجاری" یا "علامۃ تجاریہ" (ٹریڈ مارک) اِن کی بیع کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے اندر لوگوں کے لئے دھوکہ نہ ہو، اگر دھوکہ ہوگا تو پھر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔ مثلاً "باٹا" کے جوتے مشہور ہیں، اس لئے کہ مضبوط ہوتے ہیں اور لوگ ان کو اچھا سمجھتے ہیں، اب ایک شخص نے "باٹا" کا نام خرید لیا۔ اور اس نام سے گھٹیا قسم کے جوتے بناکر بازار میں ان کو بیچنا شروع کردیا، اب خریدار "باٹا" کا نام دیکھ کر خریدے گا کہ یہ جوتا مضبوط ہوگا، حالانکہ حقیقت میں اب اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، جس کی وجہ سے خریدار کو دھوکہ ہوگا، اس لئے "اسم التجاری" کی بیع کے بعد اس کا اعلان ہونا ضروری ہے کہ اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، کمپنی بدل چکی ہے۔ ورنہ اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

پگڑی

"پگڑی" یہ بھی ایک حق ہے، اور یہ کرایہ داری کو باقی رکھنے کا حق ہے۔ اِس حق کی خرید وفروخت جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جس کو شریعت نے تسلیم نہیں کیا۔ اس کی تفصیل میری کتاب "بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ" میں موجود ہے، ضرورت ہوتو وہاں پر مراجعت کرلیں۔

"بیع" اور "نزول" میں فرق

"بیع" اور "نزول" (دست برداری) میں یہ فرق ہے کہ بیع کے ذریعہ وہ حق بعینہٖ مشتری کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ اور نزول کی صورت میں حق منتقل نہیں ہوتا، بلکہ صاحب حق کی مزاحمت ختم ہوجاتی ہے، اور وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ تم کوشش کرکے یہ حق حاصل کرلو، میں تمہارے درمیان مزاحم نہیں بنوں گا۔ جیسے پہلے زمانے میں "نزول عن الوظائف بمال" میں ہوتا تھا کہ اوقاف کا متولی اور نگران دوسرے سے کہتا کہ اگر تم مجھے مثلاً پچاس ہزار روپے دو گے تو میں دست بردار ہوجاؤں گا، اور یہ جگہ خالی کردوں گا، لیکن میں تمہارا تقرر نہیں کراؤں گا، تم خود درخواست دیکر اپنا تقرر کرالینا، میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں کہ تمہارا تقرر ضرور اس جگہ پر ہوجائے۔

باب ما جاء فی کراھیۃ بیع الحیوان بالحیوان

﴿عن سمرۃ رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ﴾ (۶۲)

حضرت سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حیوان کی دوسرے حیوان کے بدلے اُدھار بیع کرنے سے منع فرمایا۔ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ حیوان کی بیع میں تفاضل تو جائز ہے کہ ایک حیوان کے بدلے میں دو حیوان فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یداً بید ہو، ادھار نہ ہو۔(۶۳)

اموال ربویہ میں حُرمت ربا کی علّت

اس کا اصول یہ ہے کہ جو اموال ربویہ ہیں، ان میں حُرمتؒ کی علّت ہمارے نزدیک "قدر" اور "جنس" کا پایا جانا ہے، اگر قدر اور جنس دونوں پائے جائیں تو ان کی باہمی خرید و فروخت میں تفاضل بھی ناجائز ہے۔ اور "نسیئہ" بھی ناجائز ہے، اور اگر ان میں سے صرف ایک چیز پائی جائے، یا صرف قدر پائی جارہی ہو، یا صرف جنس پائی جارہی ہو تو اس صورت میں تفاضل جائز ہوتا ہے لیکن نسیئہ حرام ہوتا ہے، مثلاً حنطہ کی بیع شعیر کے ساتھ ہورہی ہے تو اس صورت میں ایک چیز پائی جارہی ہے، یعنی "قدر" اس لئے کہ دونوں چیزیں کیلی ہیں، لیکن چونکہ جنس مختلف ہے، اس لئے اس صورت میں تفاضل تو جائز ہوگا کہ ایک صاع حنطہ کو دو صاع شعیر کے بدلے فروخت کرنا جائز ہے لیکن نسیئہ

جائز نہیں، بلکہ ایک ہی مجلس میں عوضین پر قبضہ ہونا ضروری ہے۔ اِسی طرح اگر دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جارہی ہو اور قدر نہ ہو، جیسے حیوان کی بیع حیوان سے کرنے میں قدر نہیں پائی جارہی ہے، اس لئے کہ حیوان نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے، البتہ دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جارہی ہے لہٰذا ایک بکری کو دو بکری کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، لیکن اس حدیث کی بنیاد پر نسیئہ ناجائز ہے۔ (۶۴)

اِمام شافعیؒ کا مسلک

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ اتحاد جنس کے پائے جانے کے باوجود نسیئہ حرام نہیں ہوتا، اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان سے نسیئۃً بھی جائز ہے۔ حدیثِ باب ہماری دلیل ہے اور شافعیہؒ کے خلاف حجت ہے۔ اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کی سند کمزور ہے، کیونکہ اس حدیث کو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کررہے ہیں، اور محدثین میں یہ بات مشہور ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سمرۃ سے صرف ایک حدیث جو عقیقہ کے بارے میں ہے، صرف وہ سنی ہے، اس کے علاوہ کوئی حدیث نہیں سنی، لہٰذا یہ حدیث منقطع ہے اور قابل استدلال نہیں۔

حدیثِ باب پر اعتراض کا جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مقامات پر یہ بحث چھیڑی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ ترجیح اس کو دی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت سمرۃؓ سے صرف عقیقہ والی حدیث میں ہی نہیں، بلکہ اور احادیث میں بھی سماع ثابت ہے، اِمام بخاریؒ اور علی بن مدینی رحمہما اللہ کا بھی یہی موقف ہے، لہٰذا صرف اس کی وجہ سے حدیث کو رد کرنا ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے "نصب الرایہ" میں لکھا ہے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے مروی ہے، اور اِن میں سے بعض اسانید نہایت قوی ہیں، چنانچہ مسند بزار میں جس سند سے یہ حدیث آئی ہے، اس کے بارے میں خود اِمام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ:

﴿لیس فی ھذا الباب حدیث اجل اسنادا من ھذا﴾

یعنی اس باب میں اس سے زیادہ جلیل السند کوئی اور حدیث نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث اپنی جگہ پر صحیح ہے، اور یہ اعتراض درست نہیں۔

حنفیہؒ کی تائید میں دوسری حدیث

اِسی باب کی اگلی حدیث جو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: الحیوان اثنین بواحدۃ لا یصلح نسئا ولا باس بہ یدا بید﴾ (۶۵)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک حیوان کی بیع دو حیوان سے نسیئۃً درست نہیں، اگر ہاتھوں ہاتھ ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔ یہ حدیث بھی حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی تائید کرتی ہے، اور یہ حدیث اس سے زیادہ واضح اور صاف ہے۔ اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ حجاج بن ارطاۃ مختلف فیہ راوی ہیں، لیکن ان کے بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ اگر وہ منفرد نہ ہوں تو مقبول ہیں۔ اسی وجہ سے اِمام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "ھذا حدیث حسن" اس لئے اس حدیث کو پہلی حدیث کی تائید کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

اِمام شافعیؒ کا اِستدلال اور اس کا رد

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک تو حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے سے اِستدلال فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک غزوہ کے موقع پر اونٹوں کی ضرورت پیش آئی اور اونٹ مل نہیں رہے تھے۔ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ لوگوں سے جاکر اونٹ وصول کرو:

﴿فکنت اخذ البعیر بالبعیرین الی اجل﴾

تو میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے ادھار لیتا تھا۔ یعنی میں لوگوں سے کہتا کہ تم اپنا ایک اونٹ دے دو اس کے عوض اتنی مدت کے بعد ہم تمہیں دو اونٹ دیں گے۔ اور یہ معاملہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک حیوان کی بیع دو حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے۔ اس اِستدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے، اس لئے کہ ربا کی حُرمت بالکل آخری زمانہ میں آئی ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی حُرمت کا اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا اور حجۃ الوداع کے بعد کوئی ایسا غزوہ نہیں ہوا جس میں آپ خود شریک ہوئے ہوں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ربا کی حُرمت سے پہلے کا واقعہ ہے، اس لئے یہ حجت نہیں ہوگا۔

دوسرا اِستدلال اور اس کا رد

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دوسرا اِستدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے سے کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے کے عوض خریدا، اور یہ فرمایا کہ میں اپنا گھوڑا ربذہ کے مقام پر دوں گا، اور اس وقت نہیں دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ بیع نسیئۃ ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے۔

یہ بیع الغائب بالناجز ہے اور یہ جائز ہے

اِس اِستدلال کا جواب یہ ہے کہ بیع بالنسیئہ تو ناجائز ہے، لیکن "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "بیع بالنسیئہ" میں ایک اجل مقرر ہوتی ہے، اور وہ "اجل" عقد کے اندر شرط ہوتی ہے کہ جب تک وہ "اجل" نہیں آئے گی اس وقت تک مشتری کو مبیع کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا۔ اور "بیع الغائب بالناجز" کے اندر صلب عقد میں اجل کی ایسی کوئی شرط نہیں ہوتی، بلکہ بیع کے مکمل ہوتے ہی مشتری کو مبیع کے مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا، اور جب بھی وہ مشتری مطالبہ کرے گا، بائع کے ذمّے یہ حق ہوگا کہ وہ مبیع مشتری کے حوالے کردے۔ لیکن بائع یہ کہتا ہے کہ بیع تو مکمل ہوگئی، لیکن میرا گھوڑا فلاں جگہ رکھا ہے، وہاں جاکر تمہیں دیدوں گا، یہ "بیع الغائب بالناجز" ہے، یہ "بیع بالنسیئہ" نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں صلب عقد کے اندر کوئی اجل مشروط نہیں، بلکہ عقد ہوتے ہی مشتری کو مطالبے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، یہ جائز ہے۔ جیسے مثلاً آپ بازار میں کسی دکاندار کے پاس کوئی چیز خریدنے گئے، وہ دکاندار تمہارا جاننے والا تھا، آپ نے اس سے سودا خریدا، جب پیسے دینے کے لئے ہاتھ جیب میں

ڈالا تو معلوم ہوا کہ جیب میں پیسے نہیں ہیں، اب دکاندار آپ سے کہتا ہے کہ آپ سودا لے جائیں، پیسے بعد میں آجائیں گے، یا بعد میں دیجانا۔ یہ کونسی بیع ہے؟ اگر اس کو "بیع بالنسیئہ" کہا جائے تو یہ بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ پیسے بعد میں دینے کی کوئی اجل مقرر اور متعین نہیں ہوئی، اور "بیع بالنسیئہ" میں اجل کا مقرر اور متعین نہ ہونا بیع کو فاسد کردیتا ہے۔ لیکن یہ بیع درست ہے، اس لئے کہ بیع کے اندر صلب عقد میں "اجل" کی شرط نہیں۔ بلکہ بیع حال ہے، اور بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ زبردستی مشتری سے پیسے وصول کرلے، لیکن بائع نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اپنا یہ حق چھوڑ دیا اور مشتری سے یہ کہہ دیا کہ پیسے بعد میں دیجانا، یہ "بیع الغائب بالناجز" ہے۔ اسی طرح حیوان کی بیع حیوان سے ہورہی ہو تو "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے، اور "بیع بالنسیئہ" جائز نہیں، اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے میں "بیع الغائب بالناجز" ہے، بیع النسیئہ نہیں ہے، اس لئے اس واقعے سے استدلال درست نہیں۔

باب ماجاء فی شراء العبد بالعبدین

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال: جاء عبد فبایع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی الھجرة، ولا یشعر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ عبد فجاء سیدہ یریدہ، فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: بعنیہ، فاشتراہ بعبدین اسودین، ثم لم یبایع احدا بعد حتی یسالہ اعبد ھو؟﴾ (٦٦)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، اور آپ کے دست مبارک پر ہجرت پر بیعت کی کہ میں ہجرت کروں گا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے، بعد میں اس غلام کا آقا اس کو تلاش کرتا ہوا آیا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ آقا کافر ہوگا، اس لئے آپ نے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ مسلمان غلام کو کافر آقا کے پاس واپس بھیجا جائے، اس لئے آپ نے آقا سے فرمایا کہ یہ غلام مجھے فروخت کردو، چنانچہ آپ نے وہ غلام دو سیاہ فام غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس واقعے کے بعد آپ کسی سے اس وقت تک بیعت نہیں کرتے تھے جب تک یہ معلوم نہ کرلیں کہ وہ غلام تو نہیں ہے۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خریدا جاسکتا ہے۔ اور یہ باتفاق جائز ہے جیسا

کہ پہلے عرض کیا تھا کہ جب حیوان کی بیع حیوان سے ہو تو تفاضل جائز ہے، البتہ حنفیہ" کے نزدیک "نسیئہ" ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جائز ہے۔

باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه

﴿عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: الذهب بالذهب مثلا بمثل، والفضة بالفضة مثلا بمثل، والتمر بالتمر مثلا بمثل، والبر بالبر مثلا بمثل، والملح بالملح مثلا بمثل، والشعير بالشعير مثلا بمثل، فمن زاد او ازداد فقد اربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيدا﴾ (٦٧)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ چیزوں میں باہمی تبادلے کی صورت میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دیا جبکہ وہ ہم جنس ہوں، اور جب ہم جنس نہ ہو تو اس صورت میں تفاضل کو جائز قرار دیا اور نسیئہ کو حرام قرار دیا۔

ربوا الفضل کی حُرمت کی وجہ

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی تحریم کے نزول کے بعد بیان فرمائی، اصل ربا وہ تھا جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا۔ فرمایا:

﴿یایها الذین امنوا اتقوا الله وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین﴾ (البقرة: ۲۷۸)

یعنی جو قرض دیا جائے اِس قرض پر زیادتی کا مطالبہ نہ کیا جائے، یہ ربا کی حقیقت تھی جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا، اس لئے اس کو "ربا القرآن" بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ربا القرآن کے سدباب کے طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ چیزوں کے باہمی تبادلے کی صورت میں "تفاضل اور نسیئہ" کو ناجائز قرار دیا، اور تماثل اور برابری اور یداً بید کو ضروری قرار دیا۔ اس

کے منع کرنے کی حکمت خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسری حدیث میں یہ بیان فرمائی کہ:

﴿انی اخاف علیکم الربوا﴾ (۶۸)

یعنی میں اس لئے منع کر رہا ہوں کہ مجھے تم پر ربا کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ اس قسم کے معاملات اگر تم لوگ کرتے رہے تو کسی وقت ربا کے اندر مبتلا ہو جاؤ گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اِن اشیاء ستہ میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دینے کی حکمت ربا کا سدباب کرنا ہے، اس لئے کہ جس زمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی، اس زمانے میں خاص کر دیہاتوں میں لوگوں کے پاس نقد رقم کم ہوتی تھی، اور وہ لوگ عام طور پر اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے کرتے تھے، مثلاً کپڑے کی ضرورت ہوتی تو گندم کے عوض کپڑا خرید لیتے، چاول کے عوض گندم خرید لیتے، کھجور کے عوض جو خرید لیتے، گویا کہ ان اجناس کو بطور ثمن استعمال کیا جاتا تھا، اب اگر ان اجناس میں آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل کو جائز قرار دیدیا جاتا تو لوگ ربا کے حصول کے لئے اس کو حیلے کے طور پر استعمال کرتے، اور ایک صاع گندم کے عوض وہ دو صاع گندم حاصل کر لیتے، اور اس طرح اس کے ذریعہ ربا کا دروازہ کھل سکتا تھا، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اشیاء ستہ میں تفاضل کو منع فرمادیا۔

کیا حُرمت اشیاء ستہ کے ساتھ مخصوص ہے؟

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف چھ چیزوں کا ذکر فرمایا: گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی، اب سوال یہ ہے کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا حُرمت کا یہ حکم عام ہے؟ اگر عام ہے تو پھر کن چیزوں میں یہ حکم جاری ہوگا اور کن میں جاری نہیں ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان آپس میں اِختلاف ہے۔ بعض تابعین کا تو مسلک یہ تھا کہ یہ حکم صرف ان اشیاء ستہ کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کے علاوہ دوسری چیزوں میں اگر کوئی شخص تبادلہ کرنا چاہے تو ہم جنس ہونے کے باوجود تفاضل اور نسیئہ حرام نہیں، مثلاً اس حدیث میں مکئی کا ذکر نہیں ہے، اس لئے اگر مکئی کا تبادلہ مکئی سے ہو تو اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جائز ہے۔ یہ حضرت قتادہؒ کا مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حُرمت کی علت

جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ حکم معلول بعلّۃ ہے، یعنی ایک علت ہے جو ان چھ اشیاء کے درمیان مشترک ہے، اب وہ علت جہاں کہیں پائی جائے گی، حُرمت کا حکم وہاں منطبق ہوجائے گا، اور تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ پھر اس علت کی تعیین میں جمہور کے درمیان آپس میں اختلاف ہوگیا، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ علت "قدر" اور "جنس" ہے، "قدر" کا مطلب ہے کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا، لہٰذا جو چیز کیل یا وزن کے ذریعے فروخت کی جاتی ہے تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے اندر "قدر" موجود ہے۔ "جنس" کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا تبادلہ اس کے ہم جنس سے کرنا۔ لہٰذا جس جگہ پر یہ دو چیزیں پائی جائیں گی، حُرمت تفاضل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تفاضل اور نسیئہ حرام ہے، اسی طرح مکئی کو مکئی سے تبادلے کے وقت بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ اگر باجرہ کا تبادلہ باجرہ سے کیا جائے گا تو بھی یہی حکم ہوگا، چاول کو چاول کے عوض فروخت کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، سیب کا تبادلہ سیب سے کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، آم کو آم کے عوض فروخت کریں تب بھی یہی حکم ہوگا۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چھ چیزوں کا ذکر فرمایا ہے ان میں سے چار چیزوں میں "کیل" پایا جاتا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں۔ حنطہ، شعیر، تمر، ملح اور ذہب اور فضہ میں وزن پایا جاتا ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں کیل یا وزن پایا جائے اور جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، وہاں حُرمت تفاضُل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حُرمت کی علّت

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حُرمت کی علّت طعم یا ثمنیت کا پایا جانا ہے جب کہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار میں طعم پایا جارہا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں، حنطہ، شعیر، تمر، ملح اور دو چیزوں میں ثمنیت پائی جارہی ہے، یعنی ذہب اور فضہ میں۔ لہٰذا جو چیز کھانے کے لائق ہو اس کے اندر بھی حُرمت کی علّت موجود ہے، اور جو چیز ثمن بن رہی ہو اس میں بھی حُرمت کی علّت موجود ہے، لہٰذا جن چیزوں میں طعم یا ثمنیت پائی جائے وہاں ہم جنس کے درمیان تبادلے کے صورت میں تفاضل جائز نہیں۔

اِمام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علّت

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرمت کی علّت "اقتیاۃ" اور "ادخار" مع الثمنیہ ہے "اقتیاۃ" کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور "ادخار" کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور وہ چیز خراب ہونے والی نہ ہو، لہٰذا جن چیزوں میں یہ علّت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آجائے گا۔

اِمام صاحبؒ کے دلائل

جہاں تک اِمام شافعی اور اِمام مالک رحمہما اللہ کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی جو علّت بیان فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علّت اپنے اجتہاد سے مستنبط فرمائی ہے۔ اور اِمام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو علّت بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا۔ اس کی تائید میں دو حدیثیں موجود ہیں، ایک حدیث صحیح مسلم میں "باب بیع الطعام مثلا بمثل" میں ہے، جس میں ان چھ چیزوں کے ذکر کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "وکذلک المیزان" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی حکم ان چیزوں کا ہے جو وزنی ہوں۔ ان الفاظ کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بتادیا کہ وزنی ہونا تفاضل کی حرمت کی علّت ہے۔ اسی طرح "مستدرک حاکم جلد۲ صفحہ۴۲ "باب النهی عن عسب الفحل" میں یہی حدیث آئی ہے، اور وہاں آخر میں یہ الفاظ ہیں: "وکذلک مایکال ویوزن" یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کیل اور وزن کیا جاسکتا ہو۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ اشیاء ستہ کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کیل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا۔ البتہ مستدرک حاکم کی روایت پر حافظ ذہبیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کے راوی "حیان" ضعیف راوی ہیں۔ لیکن میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث قابل اِستدلال ہے، اور اس کی تائید صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی روایات سے ہوتی ہے۔ صحیح بخاری کتاب الوکالة، باب الوکالة فی الصرف والمیزان میں جو حدیث ہے اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں "وقال فی المیزان مثل ذلک" بہرحال ان احادیث کی وجہ سے حنفیہؒ نے کیل اور وزن کو علّت قرار دیا ہے۔

اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل

جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے تو اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جو علّت "اقتیاۃ" اور "ادخار" مع الثمنیہ بیان فرمائی ہے، وہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہماری بیان کردہ علت "حکمت تحریم ربا الفضل" سے زیادہ قریب ہے، اِس لئے کہ "ربا الفضل" کو سد ذریعہ کے طور پر حرام کیا گیا ہے تاکہ آدمی "ربا القرآن" تک نہ پہنچ سکے، لہٰذا جن اشیاء کو لوگ بطور ثمن کے اِستعمال کرتے ہیں ان کے اندر بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو حکم سونا چاندی کا ہے، یعنی ان کے اندر بھی تفاضل حرام ہونا چاہئے جس طرح سونا چاندی میں تفاضل حرام ہے۔ اور ثمن کے طور پر جو چیز اِستعمال ہوتی تھی وہ عام طور پر ایسی چیز ہوتی تھی جو غذا کے کام آتی تھی یا ایسی چیز ہوتی تھی جس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا تھا، اِس لئے انہوں نے "اقتیاۃ اور ادخار" کو حرمت کی علّت قرار دیا۔

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں جن اشیاء ستہ کا ذکر فرمایا ہے اِن میں سے چار اشیاء کھانے سے تعلق رکھتی ہیں، گندم، جو، نمک اور کھجور۔ اور کھانے چار طرح کے ہوتے ہیں، ایک کھانا وہ ہے جو اچھے کھاتے پیتے اور خوشحال لوگ کھاتے ہیں، دوسرا کھانا وہ ہے جو غریب لوگ بھی اِستعمال کرتے ہیں، کھانے کی تیسری قسم وہ ہے جو بطور مصالحے کے استعمال ہوتی ہے، خود مقصود بالذات نہیں ہوتی، کھانے کی چوتھی قسم وہ ہے جو تفکہ کے طور پر کھائی جاتی ہے تاکہ کھانے کے بعد اس کے ذریعہ منہ کا ذائقہ بدل لیں۔ حضور اُقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے سے متعلق چار اشیاء بیان فرماکر کھانے کی مذکورہ چار قسموں کا ایک ایک نمائندہ ذکر فرمادیا، چنانچہ گندم کھاتے پیتے اور خوشحال لوگوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور "جو" غریبوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور نمک مصالحے کا نمائندہ ہے، اور کھجور ان اشیاء کی نمائندگی کررہی ہے جو بطور تفکہ کے کھائی جاتی ہیں۔ اور دو چیزیں یعنی ذھب اور فضہ، یہ دونوں ثمنیت کی نمائندگی کررہی ہیں۔ اِس لئے اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طعم اور ثمنیت کو علت قرار دیا۔

احناف کی عقلی دلیل

احناف نے قدر اور جنس کو جو علت قرار دیا ہے اس کی ترجیح کی دو وجہ ہیں، ایک یہ کہ

دوسرے حضرات فقہاء کے پاس کوئی نص موجود نہیں، احناف کے پاس نص موجود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق جب یہ بات طے ہوگئی کہ حرمت تفاضل کا حکم ان اشیاء ستہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ معلول بعلۃ ہے، تو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسی علت مقرر کی جائے جس کی وجہ سے تفاضل کی حرمت زیادہ عام اور وسیع ہوجائے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو علت نہیں بیان فرمائی، اب ہر چیز میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ بھی اس حرمت کے حکم میں داخل ہے؟ لہٰذا علت ایسی مقرر کرنی چاہئے جس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اشیاء حرمت تفاضل کے حکم میں شامل ہوجائیں تاکہ احتیاط پر عمل ہوجائے۔ اس لئے کہ جہاں حلت اور حرمت دونوں کا احتمال ہو وہاں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جانب حرمت کو ترجیح دی جائے، لہٰذا علت بھی ایسی ہونی چاہئے جو زیادہ وسیع ہو، اور اس کی وجہ سے زیادہ چیزوں میں تفاضل حرام ہوجائے۔ طعم یا اقتیاة کو علت قرار دینے کے نتیجے میں حرمت کا دائرہ تنگ ہوجاتا ہے، اور کیل اور وزن کو علت قرار دینے سے حرمت کا دائرہ وسیع ہوجاتا ہے۔ اور احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ:

﴿قبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین لنا ابواب الربوا، فدعوا الربوا والریبۃ﴾ (۶۹)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس حالت میں تشریف لے گئے کہ آپ نے ربا کے سارے ابواب کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور ربا سے مراد ربا الفضل ہے، یعنی آپ نے یہ بیان نہیں فرمایا کہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ کن کن چیزوں میں ربا الفضل حرام ہے۔ لہٰذا ربا کو چھوڑ دو اور ریبہ کو بھی چھوڑ دو، یعنی جہاں ربا کا شبہ بھی ہو اس کو بھی ترک کردو۔ اس لئے احناف نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔

اس علت کی وجہ سے احناف پر پہلا اشکال

اگرچہ قدر اور جنس کو علت قرار دینے کے بعد احناف کو کئی اشکالات پیش آئے، اس لئے کہ اس کو علت قرار دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ پھر جتنی موزونات ہیں ان میں سے کسی میں بھی بیع سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ بیع سلم کا مطلب یہ ہے کہ درھم اور دینار تو ابھی بائع کو مل جائیں گے، اور مبیع موزون کچھ عرصہ کے بعد مشتری کو ملے گی۔ اب ظاہر ہے کہ درھم اور دینار سونے اور چاندی

کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، اور جو چیز خریدی جارہی ہے وہ بھی وزنی ہے، اگرچہ اس تبادلے میں جنس علیحدہ علیحدہ ہے لیکن قدر میں اشتراک ہے، اس لئے آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل تو جائز ہونا چاہئے لیکن نسیئہ حرام ہونا چاہئے۔ لہٰذا موزونات میں بیع سلم ناجائز ہونی چاہئے۔ حالانکہ تعامل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بھی موزونات کے اندر بیع سلم کو جائز سمجھا جاتا ہے۔

اشکال کے دو جواب

احناف اس اشکال کا ایک جواب یہ دیتے ہیں کہ اس علت کا اصل تقاضہ تو یہ تھا کہ موزونات میں بیع سلم جائز نہ ہوتی۔ لیکن چونکہ اس کے جواز پر اجماع ہوچکا ہے اس لئے ہم نے اس کو اس حکم سے مستثنیٰ کردیا۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ دراہم اور دنانیر بھی وزنی ہیں، اور دوسری موزون اشیاء بھی وزنی ہیں۔ لیکن دونوں کے آلات وزن مختلف ہیں، اس لئے کہ سونے چاندی کو چھوٹے چھوٹے ترازو میں چھوٹے چھوٹے باٹ سے وزن کیا جاتا ہے، جبکہ دوسری اشیاء کے لئے جو ترازو اور باٹ ہوتے ہیں وہ بڑے ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگرچہ وزنی ہونے میں دونوں متحد ہیں، لیکن چونکہ دونوں کے آلات وزن مختلف ہیں۔ اس لئے حکماً یہ مختلف القدر ہوگئے۔ لہٰذا ان کے درمیان بیع سلم جائز ہوگی۔

احناف پر دوسرا اشکال

دوسرا ایک اور اشکال یہ پیش آیا کہ دراھم اور دنانیر وزنی تھے، ان کے بارے میں یہ کہنا آسان تھا کہ چونکہ یہ وزنی ہیں اِس لئے اِن کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز نہیں، لیکن جب فلوس رائج ہوئے جو سونے چاندی کے نہیں تھے، بلکہ تانبے اور پیتل کے بنے ہوئے تھے، اور ان کی قیمت اسمیہ ان کی ذاتی قیمت کے مساوی نہیں ہوتی تھی، بلکہ کم وبیش ہوتی تھی۔ مثلاً جیسے ہمارے یہاں آٹھ آنے کا سکہ رائج ہے جو دھات کا بنا ہوا ہے۔ اب جو دھات اس سکے میں استعمال ہوئی ہے وہ ضروری نہیں کہ آٹھ آنے کی ہو۔ ہوسکتا ہے وہ دو آنے کی ہو، لیکن اس کی قیمت اسمیہ آٹھ آنے ہیں۔ اور عام طور پر اس کی قیمت اسمیہ اس کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ فلوس اور سکے نہ کیلی ہوتے ہیں اور نہ وزنی ہوتے ہیں، بلکہ عددی ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ان فلوس کے اندر کیل اور وزنی ہونے کی صفت نہیں تو پھر ان کے اندر حرمت کی علت جو حنفیہؒ نے بیان کی

ہے یعنی قدر وہ بھی نہ رہی۔ اور جب حرمت کی علّت مفقود ہوگئی تو ان فلوس کے باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہئے۔ اور اسی طرح آج کل کے رائج شدہ کاغذی نوٹ بھی چونکہ فلوس کے حکم میں ہیں، اس لئے ان نوٹوں کے درمیان بھی باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہئے۔ اور ایک روپے کے نوٹ کا تبادلہ دو روپے یا پانچ روپے کے نوٹ سے جائز ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں کیل اور وزن نہیں پایا جارہا ہے، لہٰذا علّت تحریم ربا مفقود ہے۔

اشکال کا جواب

بات دراصل یہ ہے کہ قدر اور جنس کو حرمت ربا کی علّت قرار دینے کے بارے میں جو گفتگو ہورہی ہے، یہ "ربا الفضل" کے بارے میں ہے یعنی جس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن وہ ربا جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے، اور جس کو "ربا النسیئہ" کہا جاتا ہے، وہ یہ کہ قرض پر کسی بھی قسم کی زیادتی وصول کرنا سود ہے، اس کی صحیح تعریف یہ ہے "الفضل الخالی عن العوض" یعنی وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو، جس کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہو، وہ ربا ہے۔ اِس "ربا النسیئہ" یا "ربا القرآن" کے تحقق کے لئے قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری نہیں، بلکہ جہاں کہیں بھی "فضل خالی عن العوض پایا جائے گا ربا کی یہ قسم متحقق ہوجائے گی، البتہ "ربا الفضل" میں قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثمن متعیّن کرنے سے متعیّن نہیں ہوتے

"فلوس" بطور ثمن کے وضع ہوئے ہیں۔ اور ثمن کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ متعیّن کرنے سے متعیّن نہیں ہوتے، مثلاً میں نے دکاندار کو دس روپے کا نوٹ دکھا کر کہا کہ اس کے عوض فلاں کتاب دیدو، اس نے مجھے کتاب دیدی۔ میں نے وہ نوٹ واپس جیب میں رکھ لیا اور دوسرا نوٹ نکال کر اس کو دیدیا، تو اب دکاندار کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں تو وہی نوٹ لوں گا۔ اس لئے کہ مقصود ثمنیت ہے۔ اور ثمنیت دونوں کے اندر برابر ہے، اس لئے ثمن کے اندر تعیین نہیں ہوسکتی۔

ثمن میں اوصاف ھدر ہوتے ہیں

تیسری بات یہ ہے کہ ثمن کے اندر اوصاف ھدر ہوتے ہیں، یعنی ایک عدد کے جتنے نوٹ یا سکے

ہیں، وہ سب یکساں قیمت کے حامل تصور کئے جائیں گے، اور ان میں سے کسی ایک کے وصف میں زیادتی اس کی قیمت میں زیادتی کا سبب نہیں بنے گا، اور وصف میں کمی اس کی قیمت میں کمی کا سبب نہیں بنے گا، مثلاً ایک بالکل نیا نوٹ ہے اور دوسرا پھٹا پرانا نوٹ ہے، جو کئی سال سے استعمال ہو رہا ہے، قیمت کے اعتبار سے یہ دونوں نوٹ برابر ہیں۔ اس لئے کہ ثمن کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ثمن کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: "امثال متساوية قطعا"۔ ثمن کے علاوہ دوسری اشیاء میں اوصاف معتبر ہیں۔ مثلاً ایک کتاب کے عوض دو کتابیں فروخت کیں، تو یہ کہا جائے گا کہ ایک کتاب کے بدلے میں ایک کتاب ہے، اور دوسری کتاب وصف کے بدلے میں ہے جو اس کتاب کے اندر موجود ہے۔ لہٰذا یہاں "فضل خالي عن العوض" نہیں۔ لیکن اثمان میں جو "زیادتی" ہوگی وہ کسی وصف کے مقابلے میں نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ زیادتی خالی عن العوض ہوگی۔

ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنے کی حرمت کی دو وجہیں

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ثمن عرفی ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اب مثلاً زید عمر کو ایک فلس دے کر اس سے دو فلس خرید رہا ہے تو زید نے عمر کو جو ایک فلس دکھایا ہے وہی دینا لازم نہیں ہے بلکہ دوسرا بھی دے سکتا ہے، چنانچہ زید نے عمر کو ایک فلس دکھایا اور پھر اس نے عمر سے دو فلس وصول کئے اور بطور ثمن انہی دو فلس میں سے ایک فلس واپس عمر کو دے دیا۔ تو یہاں حقیقت میں بیع کی روح یعنی تبادلہ پایا ہی نہیں گیا، کیونکہ زید کی جیب سے تو ایک فلس بھی نہیں گیا بلکہ اس نے عمر کے دیئے ہوئے دو فلس میں سے ایک اسے واپس کر دیا، تو تبادلہ نہ پائے جانے کی وجہ سے بیع ہی درست نہیں ہوئی، بخلاف اگر ایک قلم کی بیع دو قلم کے عوض ہو رہی ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ قلم متعین ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر زید دو قلم عمر سے لے گا اور اسے ایک قلم دے گا تو اس کو وہی قلم دینا پڑے گا جو اس نے عقد کے وقت دکھایا تھا۔ یہ نہیں کر سکتا کہ عمر ہی کے دیئے ہوئے دو قلموں میں سے ایک قلم اسے دوبارہ دیدے۔ لہٰذا اس صورت میں تبادلہ پایا جائے گا اور بیع درست ہو جائے گی۔ (واللہ اعلم)

لہٰذا اگر ایک فلس کو دو فلس کے مقابلے میں بیچا جائے گا تو ایک فلس تو ایک فلس کے مقابلے میں آجائے گا اور دوسرا فلس خالی عن العوض ہو جائے گا۔ اس صورت میں ربا کی پہلی قسم جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا تھا متحقق ہوگئی، اور اس میں کیلی یا وزنی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔

لہٰذا ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنا یا ایک نوٹ کو دو نوٹ کے عوض تبادلہ کرنا "ربا القرآن" کی وجہ سے حرام اور ناجائز ہو جائے گا۔

لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک ان فلوس اور نوٹوں کی ثمنیت باقی رہے۔ اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں، اس لئے کہ متعین نہ ہونے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اوصاف ہدر ہو جاتے ہیں، یہ دونوں آپس میں لازم اور ملزوم ہیں۔ اس لئے کہ عدم تعیین کا فائدہ ہے اوصاف کا ہدر ہو جانا، اور تعیین کا فائدہ ہے اوصاف کا معتبر ہونا، لہٰذا جب تک یہ غیر متعین ہیں، اس وقت تک لازماً ان کے اوصاف ہدر ہوں گے۔

ثمنیت کے ابطال میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف

البتہ شیخینؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے اور فلوس خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی ثمن ہیں، اس لئے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے اِن سکوں کی تعیین کے ذریعے اِن سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیں، اس صورت میں یہ سکے اور فلوس، عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، اور پھر ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہو گا۔ لیکن اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب یہ فلوس اور نوٹ ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے ان کی ثمنیت باطل نہیں ہوگی، اور جب ثمنیت باطل نہیں ہوگی تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہٰذا ایک فلس کا دو فلس سے تبادلہ یا ایک نوٹ کا دو نوٹ سے تبادلہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہو گا۔ میری رائے میں فلوس اور کرنسی نوٹوں کے مسئلے میں اِمام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے، اِس لئے کہ شیخینؒ کا مسلک اختیار کرنے کی صورت میں سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔ البتہ اگر کہیں بیع الفلس بالفلسین میں ثمنیت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ فلوس کی ذات مقصود ہو مثلاً ایک فلس ۱۹۹۶ عیسوی کا ہے اور دو فلس ۱۹۵۰ عیسوی کے ہیں۔ اب کوئی شخص شوقیہ پرانے سکے جمع کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک فلس ۹۶ء کا دے کر دو فلس ۵۰ء کے لینا چاہتا ہے تو یہاں ان فلوس میں ثمنیت مقصود نہیں ہے بلکہ ان کی ذات مقصود ہے، اس لئے یہاں شیخینؒ کے مسلک پر غور کیا جاسکتا ہے کہ اگر ان فلوس کو متعین کر رہا ہے تو متعین ہو جائیں گے اور ان کی ثمنیت باطل ہو جائے گی، اب ان کی حیثیت محض ایک دھات کے رہ جائے گی، اس لئے تفاضل جائز ہو گا۔(۷۰)

باب ماجاء فی الصرف

﴿عن نافع قال: انطلقت انا وابن عمر الی ابی سعید فحدثنا ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: سمعته اذ نای هاتین یقول: لا تبیعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل والفضة بالفضة الا مثلا بمثل لا یشف بعضه علی بعض، ولا تبیعوا منه غائبا بناجز﴾ (۱۷)

حضرت نافع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے۔ انہوں نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر درمیان میں تاکید کے طور پر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات میرے اِن دو کانوں نے سنی ہے، مطلب یہ تھا کہ اس ارشاد کی نقل میں مجھے ادنیٰ شبہ بھی نہیں ہے۔ نحوی قاعدے کے لحاظ سے یہ عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی: سمعته اذنای هاتان" لفظ "هاتان" فاعل سے بدل یا تاکید ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہونا چاہئے تھا۔ لیکن "هاتین" حالت نصبی میں لانے کی دو تاویلیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ "منصوب علی سبیل الاختصاص" ہے یا "منصوب علی سبیل المدح" ہے، دوسری تاویل یہ کہ یہ هاتین نحوی قاعدے کے خلاف بولا گیا ہے اور اہل عرب بعض اوقات نحوی قاعدے کے خلاف جلدی میں کوئی لفظ نکال دیتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ بہرحال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: سونے کو سونے سے مت بیچو مگر برابر سرابر کرکے، اور چاندی کو چاندی کے عوض مت فروخت کرو مگر برابر سرابر کرکے، ایک عوض دوسرے پر زیادہ نہ ہو۔ اور غائب کو ناجز کے عوض مت فروخت کرو۔ "غائب" جو مجلس عقد میں موجود نہیں، "ناجز" جو مجلس عقد میں موجود ہے۔

بیع صرف میں تقابض فی المجلس ضروری ہے

اس حدیث میں ایک حکم زائد بیان فرمایا، وہ یہ کہ "لاتبیعوا منه غائبا بناجز" اس جملے کے ذریعہ اشیاء ستہ میں سے سونے چاندی کو باقی چار اشیاء سے علیحدہ کردیا اور ان میں فرق بیان کردیا۔ وہ فرق یہ ہے کہ اشیاء اربعہ کا تبادلہ جب ایک جنس سے ہو تو تفاضل بھی حرام ہے اور نسیئہ

بھی حرام ہے۔ اور اگر تفاضل نہ ہو اور نسیئہ بھی نہ ہو، بلکہ بیع حال ہو، لیکن احد العوضین مجلس عقد میں موجود نہ ہو، تب بھی بیع جائز ہے۔ کیونکہ ان چار اشیاء میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں۔ لیکن سونے چاندی کے تبادلے کے وقت تفاضل بھی حرام، نسیئہ بھی حرام، اور تقابض فی المجلس بھی ضروری ہے، لہٰذا عوضین کا مجلس عقد میں موجود ہونا ضروری ہے۔ اِس لئے کہ بیع صرف میں عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ ورنہ بیع درست نہیں ہوگی۔

"اثمان" میں "بیع الغائب بالناجز" درست نہیں

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی (اثمان) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور جب تک کوئی چیز متعین بالتعیین نہ ہو، اس وقت تک وہ چیز ذمے پر دین ہوتی ہے، البتہ قبضہ کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں، بخلاف غیر اثمان کے، وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں۔ تعیین کے لئے قبضہ ضروری نہیں۔ لہٰذا اگر اثمان کا آپس میں تبادلہ ہو، اور احد العوضین پر مجلس میں قبضہ ہوجائے، اور دوسرا عوض مجلس میں موجود نہ ہو، تو اس صورت میں عوض ثانی متعین نہ ہوا، اور یہ "بیع العین بالدین" ہوگئی، اور "بیع العین بالدین" نسیئۃ بیع ہے۔ اور اثمان کے تبادلے میں نسیئہ حرام ہے، اس لئے سونے، چاندی (اثمان) کے تبادلے کے وقت "بیع الغائب بالناجز" درست نہیں۔ بخلاف اشیاء اربعہ کے، چونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں۔ اس لئے ان میں "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے۔

ذھب اور فضہ کی دو حیثیتیں

حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ ذھب اور فضہ میں دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت ان کی موزون ہونے کی ہے۔ اس لحاظ سے یہ اموال ربویہ میں سے ہیں۔ لہٰذا جس طرح دوسری اشیاء موزون کے اندر ہم جنس ہونے کے صورت میں تفاضل اور نسیئہ حرام ہے اسی طرح ذھب اور فضہ میں بھی تفاضل اور نسیئہ حرام ہے۔ اور دوسری حیثیت ان کی ثمن ہونے کی ہے، اس لحاظ سے ان پر "لاتبیعوا الغائب بالناجز" کا حکم لگے گا۔ لہٰذا جہاں جانبین میں ثمن ہو، وہاں تقابض فی المجلس ضروری ہوگا، چونکہ ربا کی حرمت کے لئے مجرد ثمنیت کا پایا جانا حنفیہؒ کے نزدیک علت نہیں، اس لئے کہ حنفیہؒ قدر اور جنس کو علت قرار دیتے ہیں۔ لیکن تقابض فی المجلس کو شرط قرار دینے کے لئے ان

کے نزدیک بھی علّت ثمنیت ہے۔

ثمن خلقی اور ثمن عرفی کی تعریف

اب کلام اس میں ہے کہ تقابض فی المجلس کے شرط ہونے کے لئے ثمنیت کو جو علّت قرار دیا ہے، اس ثمنیت سے مراد ثمنیت خلقیہ ہے یا ثمنیت عرفیہ بھی اس میں داخل ہے؟

"ثمن خلقی" اسے کہتے ہیں جو خلقۃً ثمن بننے کے لئے وضع ہوئی ہو، اور شریعت نے بھی اسے ثمن کی حیثیت سے قبول کیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی۔ ان دونوں کو اثمان خلقیہ کہا جاتا ہے۔

"ثمن عرفی" اسے کہتے ہیں جو اصلاً ثمن بننے کے لئے وضع نہ ہوا ہو، لیکن لوگوں نے آپس کی اِصطلاح سے اسے ثمن بنالیا ہو۔ جیسے فلوس اور سکے، ان کو ثمن عرفیہ کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر حکومت یا تمام لوگ مل کر ان کی ثمنیت کو باطل کردیں تو ان کی ثمنیت ختم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ ان کی ثمنیت عرف، اصطلاح اور قانون پر موقوف ہے۔ ان کو ثمن اعتباری بھی کہتے ہیں۔

ثمن عرفی میں تقابض فی المجلس کا اختلاف

سوال یہ ہے کہ تقابض فی المجلس کی شرط ثمن خلقی کے ساتھ خاص ہے یا ثمن عرفی میں بھی پائی جانی ضروری ہے؟ اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ثمن خلقی کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا ثمن عرفی میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں۔ حنفیہؒ بھی یہی فرماتے ہیں البتہ حنفیہؒ کے نزدیک احد العوضین پر مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، یعنی ایک فریق مجلس کے اندر ضرور قبضہ کرلے، چاہے دوسرا فریق نہ کرے۔ اس لئے کہ اگر ایک فریق بھی احد العوضین پر مجلس میں قبضہ نہیں کرے گا تو اس صورت میں دونوں طرف سے بدلین متعین نہ ہوئے، اور جب متعین نہ ہوئے تو ایک دوسرے کے ذمّے دین ہوگئے، تو یہ "بیع الدین بالدین" ہوگیا۔ جس کو "بیع الکالئی بالکالئی" بھی کہتے ہیں جو کہ ناجائز ہے۔ لہٰذا اس کو جائز کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف سے قبضہ ہوجائے، تو اس صورت میں یہ "بیع الدین بالدین" نہ ہوگی، بلکہ "بیع الدین بالعین" ہوجائے گی۔

اِمام مالکؒ کا مذہب

اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ثمن سب برابر ہیں۔ چاہے خلقی ہوں یا عرفی ہوں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، لہٰذا دونوں صورتوں میں مجلس کے اندر تقابض جانبین سے ضروری ہے، ایک جانب سے قبضہ کافی نہیں۔ یہ تفصیل تو اثمان عرفیہ کے بارے میں تھی جو فلوس اور سکے کی شکل میں ہوتے ہیں۔

موجودہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت

لیکن جہاں تک موجودہ رائج شدہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے تو اس میں یہ مسئلہ کھڑا ہوگیا کہ اس پر یہ عبارت درج ہوتی ہے کہ "حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کروں گا" البتہ اب یہ عبارت نوٹوں پر ختم ہوتی جارہی ہے۔ چنانچہ ریال، ڈالر، پاؤنڈ وغیرہ پر یہ عبارت درج نہیں ہوتی، ہمارے پاکستانی روپوں پر یہ عبارت درج ہوتی ہے، اس عبارت کا مطلب سمجھنے سے پہلے ان رائج شدہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت سمجھنا ضروری ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نوٹ بذات خود کوئی مال یا روپیہ نہیں تھا، بلکہ یہ روپے کی رسید تھی جو اسٹیٹ بینک میں جمع تھا۔ اس وجہ سے شروع میں علماء دیوبند نے فرمایا تھا کہ یہ نوٹ بذات خود مال نہیں ہے بلکہ یہ مال کی رسید ہے۔ لہٰذا اس نوٹ پر قبضہ کرنا مال پر قبضہ کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ حوالے کے حکم میں ہے، گویا کہ جو شخص اس نوٹ کا حامل ہے اس کا روپیہ اسٹیٹ بینک میں رکھا ہے۔ اور اسٹیٹ بینک اس حامل کا مدیون ہے اور یہ نوٹ اس دین کی رسید ہے، اب یہ حامل شخص اگر دوسرے شخص کو یہ نوٹ دیکر کوئی چیز خرید رہا ہے تو وہ اپنا دین اس کے حوالے کررہا ہے کہ میرا یہ روپیہ اسٹیٹ بینک میں بطور دین رکھا ہوا ہے، یہ اس کی رسید ہے تم جب چاہو وہاں سے وصول کرلینا۔ اس صورت میں یہ ادائیگی نہ ہوئی بلکہ حوالہ ہوگیا۔ اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ چونکہ قرض کی سند ہے اس لئے اس کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ سونا چاندی کی خریداری کے وقت مجلس عقد ہی میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ لیکن نوٹ سے سونا چاندی خریدنے کی صورت میں احدا العوضین یعنی سونا چاندی پر تو قبضہ ہوگیا۔ لیکن دوسری طرف سے سونے کی رسید اور دستاویز پر قبضہ ہوا، سونے پر قبضہ نہ ہوا۔

چنانچہ اس وقت سونا چاندی خریدنے میں بڑی دشواری پیش آتی تھی، اس لئے اس وقت اس کے جواز کے بہت سے حیلے بھی متداول تھے، مثلاً ایک حیلہ یہ تھا کہ اگر سو روپے کا سونا خریدنا ہے تو اس کے ساتھ ایک روپیہ بھی ملا دیتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ سونا ایک روپیہ کے عوض ہے اور اس میں جو نگ وغیرہ ہے وہ سو روپے کا ہے۔ ایک روپے کے پیچھے چاندی نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ خود

چاندی کا ہوتا تھا، اس لئے بیع الفضۃ بالذہب یا بیع الفضۃ بالفضۃ کی صورت بنا کر اسے جائز قرار دے دیا جاتا تھا۔ اور یہ صورت اتنی معروف تھی کہ ہندو سناروں کو بھی یہ بات معلوم تھی، چنانچہ اگر ایک مسلمان ہندو سنار کے پاس جاتا تھا تو وہ اسے یہ سکھاتا تھا اور کہتا تھا کہ تمہارے دھرم (مذھب) میں اس کی بیع یوں ہوتی ہے۔

نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ کی ادائیگی

اسی طرح نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ فقیر اس نوٹ کے عوض اسٹیٹ بینک سے سونا وصول نہ کرلے، یا جب تک وہ فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرلے، چنانچہ ہمارے علماء دیوبند کی جتنی فتاویٰ کی کتابیں ہیں مثلاً امداد الفتاویٰ، فتاوی دار العلوم دیوبند وغیرہ میں یہ مسائل اسی طرح لکھے ہوئے ملیں گے۔

کاغذی نوٹ اب ثمن عرفی بن چکے ہیں

یہ اس وقت کی بات تھی جب روپے کی پشت پر چاندی ہوا کرتی تھی، اب صورت حال بدل گئی ہے۔ اب اِس روپے کی پشت پر نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے، کچھ نہیں، اس لئے اب اس کا حکم بھی بدل گیا ہے، لہٰذا اب یہ نوٹ رسید نہیں بلکہ بذات خود ثمن عرفی ہے، اور ثمن عرفی ہونے کی وجہ سے مجلس عقد کے اندر احد البدلین پر قبضہ کرلینا بھی کافی ہے۔ جانبین سے قبضہ ضروری نہیں۔ اور اگر یہ اثمان عرفیہ ایک جنس کے ہوں مثلاً پاکستانی روپوں کا پاکستانی روپوں سے تبادلہ کیا جائے تو اس وقت تفاضل حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ اثمان عرفیہ ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور تفاضل کی صورت میں "فضل خالی عن العوض" پایا جائے گا۔ کیونکہ اثمان کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، اس لئے تفاضل حرام ہوگا۔ غرض آجکل کے نوٹ کا حکم تبادلہ میں بیع الفلس بالفلس کی طرح ہے کہ یہ بیع صرف نہیں ہے، لہٰذا احد العوضین پر قبضہ کافی ہے، لیکن ثمن عرفی ہونے کی وجہ سے تفاضل ناجائز ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ

البتہ اگر یہ نوٹ مختلف الجنس ہوں۔ جیسے پاکستانی روپیہ، سعودی ریال، ایرانی تومان، امریکی ڈالر،

یہ سب آپس میں مختلف الاجناس ہیں، اسی وجہ سے اِن کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائی جانے والی اکائیاں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ اِس لئے ان کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہے، لہٰذا ایک ریال کو آٹھ روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، ایک ڈالر کو اکتیس روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، اور چونکہ یہ کیلی اور وزنی بھی نہیں ہیں بلکہ عددی ہیں، اس لئے نسیئہ بھی حرام نہیں ہے، بلکہ جائز ہے۔ کیونکہ نسیئہ اس وقت حرام ہوتا ہے جب قدر اور جنس میں سے کوئی ایک وصف پایا جائے، اور جہاں قدر اور جنس دونوں نہ ہوں وہاں نسیئہ حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر عاقدین میں سے ایک نے مجلس میں پاکستانی روپے دیدیے اور دوسرے نے کہا کہ میں ایک ماہ بعد اتنے ریال دوں گا تو یہ صورت جائز ہے۔

"ہنڈی" کا مسئلہ

یہیں سے "ہنڈی" کا مسئلہ بھی نکل آیا۔ وہ یہ کہ مثلاً ایک شخص سعودی عرب میں ہے، اس نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں تمہیں اتنے ریال دیتا ہوں اس کے عوض تم اتنے پاکستانی روپے کراچی میں فلاں شخص کو پہنچا دینا، اس کو آج کل "ہنڈی کا کاروبار" کہتے ہیں، یہ کاروبار جائز ہے۔
لیکن چونکہ اس کاروبار کو سود حاصل کرنے کا حیلہ بنایا جاسکتا ہے، اس لئے قیمت مثل کے ساتھ جائز ہے۔ قیمت مثل سے زائد پر جائز نہیں۔ ورنہ سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔ مثلاً ایک ریال کی قیمت مثل آٹھ روپے ہے، میں نے ایک شخص کو دس ریال دیے اور اس سے کہا کہ تم مجھے ایک ماہ بعد پاکستانی سو روپے دیدینا، تو چونکہ دس ریال کی قیمت مثل اسی (۸۰) روپے بن رہی تھی اور میں اس سے سو روپے وصول کر رہا ہوں، لہٰذا یہ ایک طرح کا سود ہوگیا، اگر اس کو جائز قرار دیدیا جائے تو پھر جتنے سودی لین دین والے لوگ ہیں وہ اس ذریعہ سے سود حاصل کریں گے، اس لئے تفاضل اگرچہ جائز ہے مگر قیمت مثل کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ یہ ایک موقف ہے جس کو میں ابتک حق سمجھتا ہوں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔
قیمت مثل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی اصل قیمت جو حکومت کی طرف سے متعیّن ہے اس پر خرید و فروخت کی جائے بلکہ قیمت مثل کا مطلب یہ ہے کہ بازار میں جس قیمت پر تبادلہ ہو رہا ہے، اس پر معاملہ کیا جائے مثلاً ایک ڈالر کی اصل قیمت حکومت کی متعیّن کردہ ۳۴ روپے ہے لیکن بازار میں اس کی قیمت ۳۸ روپے ہے، تو ہنڈی کے کاروبار میں ایک ڈالر کے بدلے آپ ۳۸ روپے لے سکتے ہیں، کیونکہ یہ قیمت مثل ہے اور اس سے زائد لینا جائز نہیں۔

علماء عرب کا موقف

البتہ عرب کے بہت سے علماء کا یہ موقف ہے کہ یہ کرنسی نوٹ اب اثمان عرفیہ نہیں رہے، بلکہ اب یہ ذھب اور فضہ کے قائم مقام ہوگئے ہیں، لہٰذا ان کرنسی نوٹوں پر وہی تمام احکام جاری ہوں گے جو ذہب اور فضہ پر ہوتے ہیں، لہٰذا بدلین پر مجلس میں قبضہ کرنا بھی ضروری ہے، اور نسیئہ بھی حرام ہے، اور ان حضرات کے نزدیک "ہنڈی" کا کاروبار بھی جائز نہیں۔ لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ یہ اثمان حقیقیہ نہیں۔ بلکہ اثمان عرفیہ ہیں، لہٰذا ان کے درمیان تبادلے میں "صرف" کے احکام جاری نہیں ہوتے۔(۷۲)

نوٹوں کا سرکاری قیمت سے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ

ایک مسئلہ یہ ہے کہ ہر کرنسی کی ایک سرکاری قیمت ہوتی ہے، اور بینک والے اس سرکاری قیمت کے حساب سے اس کا لین دین کرتے ہیں، مثلاً ڈالر کی سرکاری قیمت آج کل تیس ۳۰ روپے ہے لیکن عام بازار میں اِس کرنسی کی قیمت مختلف ہوتی ہے، چنانچہ بازار میں مثلاً ایک ڈالر کی قیمت بتیس روپے چل رہی ہے۔ تو بعض حضرات علماء کا یہ خیال ہے کہ کرنسی کو سرکاری قیمت سے کم یازیادہ پر فروخت کرنا سود ہوجاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کردی تو وہ ایک ڈالر ایسا ہوگیا جیسے تیس روپے۔ تو جس طرح تیس روپے کو بتیس روپے میں فروخت نہیں کرسکتے، اسی طرح ایک ڈالر کو بھی بتیس روپے میں فروخت نہیں کرسکتے۔ میرے نزدیک یہ موقف درست نہیں، اس لئے کہ حکومت کی طرف سے قیمت مقرر کرنا، "تسعیر" ہے، لہٰذا اس پر "تسعیر" کے احکام جاری ہوں گے، اب اگر فریقین اپنی رضامندی سے کسی اور قیمت پر تبادلہ کرلیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے "تسعیر" کی خلاف ورزی کی۔ اور "تسعیر" کا حکم یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے دام کی حتیٰ الامکان پابندی کرنی چاہئے۔ اس کی خلاف ورزی کرنا گناہ ہے، وہ "مخالفت اولوالامر" کا گناہ ہوگا، لیکن اس کو سود نہیں کہا جائے گا، اور اس پر سود کا گناہ نہیں ہوگا، لہٰذا اگر قانوناً کسی ملک میں کرنسیوں کی خرید و فروخت کی اجازت نہیں۔ وہاں صرف اولوالامر کی مخالفت کا گناہ ہوگا، اور جن ممالک میں قانوناً کرنسیوں کی خرید و فروخت پر کوئی قانونی پابندی نہیں ہے، مثلاً سعودی عرب، پاکستان، تو اِس صورت میں نہ سود کا

گناہ ہوگا، اور نہ "مخالفت اولوالامر" کا گناہ ہوگا۔

تفاضل کے جواز پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا مسلک

﴿وروی عن ابن عباس انه کان لا یری باسا ان یباع الذهب بالذهب متفاضلا والفضة بالفضة متفاضلا اذا کان یدا بید وقال: انما الربوا فی النسئة﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیع صرف میں تفاضل کو جائز کہتے تھے، اور نسیئہ کو حرام کہتے تھے۔ وہ فرماتے تھے:

﴿انما الربوا فی النسئة﴾

یعنی ربا تو نسیئہ میں ہوتا ہے، اگر یداً بید معاملہ ہو تو اس میں ربا نہیں، اور یہ ایک حدیث کے الفاظ بھی ہیں:

﴿انما الربوا فی النسئة﴾

لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مختلف الاجناس اشیاء کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو، ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں یہ اصول نہیں ہے کہ اس میں تفاضل جائز ہو۔ چنانچہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعد میں اپنے قول سے رجوع فرمالیا تھا، مستدرک حاکم اور معجم طبرانی میں یہ روایات موجود ہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابن عمر رضی الله عنهما قال: کنت ابیع الابل بالبقیع، فابیع بالدنانیر فاخذ مکانها الورق وابیع بالورق فاخذ مکانها الدنانیر، فاتیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فوجدته خارجا من بیت حفصة فسالته عن ذلک فقال: لاباس به بالقیمة﴾ (۷۳)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں بقیع کے مقام پر اونٹ بیچا کرتا تھا، بعض اوقات میں دینار سے فروخت کرتا، یعنی اونٹ کی قیمت دینار میں مقرر کی جاتی تھی، لیکن خریدار کے پاس دینار نہیں ہوتے تھے تو میں دینار کے عوض چاندی یعنی درھم لے لیتا تھا۔ اور بعض

اوقات اس کے برعکس ہوتا کہ قیمت تو درھم کی صورت میں مقرر کی جاتی تھی۔ لیکن خریدار کے پاس درھم نہ ہوتے تو وہ اس کے عوض دینار دیدیتا تھا، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر سے نکل رہے تھے۔ میں نے اس طریقہ کار کے بارے میں سوال کیا کہ ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اگر قیمت کے اعتبار سے یہ معاملہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

دینار کے بجائے درہم ادا کرنا جائز ہے

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم نے مثلاً دس دینار میں اونٹ فروخت کیا، اور اب وہ مشتری دینار کے بدلے درہم دینا چاہتا ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس روز دس دینار کی دراہم کے اعتبار سے کیا قیمت ہے؟ وہ قیمت دراہم کی صورت میں ادا کردے۔ مثلاً اس روز دس دینار کی قیمت سو درہم ہے تو اگر مشتری دس دینار کے بجائے سو درہم ادا کردے تو جائز ہے۔ اور اگر سو درہم میں اونٹ فروخت کیا تھا اور مشتری کے پاس دینار ہیں، درہم نہیں ہیں تو اگر مشتری سو درہم کے بجائے دس دینار ادا کردے تو یہ جائز ہے۔

"یوم الاداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا

بعض روایات میں اس کی بھی صراحت ہے کہ "یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہوگی، "یوم الوجوب" کی قیمت معتبر نہیں ہوگی، مثلاً ہفتہ کے روز بیع ہوئی اور قیمت دس دینار طے ہوئی، ہفتہ کے روز دس دینار کی قیمت سو درھم تھی، لیکن مشتری نے ہفتہ کے روز قیمت ادا نہیں کی بلکہ جمعرات کے دن ادائیگی کررہا ہے، اور جمعرات کے دن دس دینار کی قیمت ایک سو دس درہم ہوگئی تو اس صورت میں "یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہوگی۔ لہٰذا اب مشتری بائع کو ایک سو دس درہم ادا کرے گا۔

"یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ

"یوم الاداء" کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مقتضاء یہ ہوتا ہے کہ جس کرنسی میں بیع ہوئی ہے اگر مشتری نے اس وقت ادا نہیں کی تو وہ کرنسی اس کے ذمے دین ہوگئی۔ مثلاً دس

دینار پر بیع ہوئی اور بیع کے وقت دس دینار جب ادا نہیں کئے تو یہ دس دینار مشتری کے ذتے واجب ہوگئے، اور جب تک ادا نہیں کرے گا اس وقت تک دینار ہی واجب رہیں گے، اب مثلاً اگر وہ مشتری جمعرات کو ادا کر رہا ہے تو جمعرات کے روز بھی وہی دس دینار اس کے ذتے واجب ہیں، درھم واجب نہیں، لیکن اگر وہ جمعرات کو بجائے دس دینار کے دراھم دینا چاہتا ہے اور جمعرات کے روز دس دینار کی قیمت ایک سو دس درھم ہیں تو وہ ایک سو دس درھم ہی ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس روز دس دینار کی یہی قیمت ہے۔

کرنسی نوٹ "قوت خرید" سے عبارت ہے

یہاں سے ہمارے ذہنوں میں پیدا ہونے والے ایک سوال کا جواب بھی نکل آیا، وہ سوال یہ کہ جب سے روپیہ "نوٹ" چلا ہے، اس وقت سے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ ان کاغذی نوٹوں کے پیچھے اب کوئی چیز سونا چاندی کی قبیل سے کچھ بھی موجود نہیں ہے تو اب نوٹ کی کیا حقیقت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب نوٹ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ "قوت خرید" سے عبارت ہے، یعنی یہ نوٹ کچھ اشیاء کی خریدنے کی ایک قوت رکھتا ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں جب اشیاء کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں تو یہ کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت کم ہوگئی، مثلاً پہلے دو روپے کلو آٹا تھا اور اب چار روپے کلو ملتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دو روپے کی "قوت خرید" ایک کلو آٹا تھی اور اب اس کی قیمت گھٹ گئی، اور اب دو روپے کی "قوت خرید" آدھا کلو آٹا ہوگئی، اس طرح پہلے کے مقابلے میں اس کی قوت خرید آدھی رہ گئی۔ لہٰذا جوں جوں اشیاء کی قیمتیں بڑھتی ہیں، روپے کی قیمت کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور اشیاء کی قیمتوں میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قیمت زیادہ تھی اور آج ۱۹۹۵ء میں جو سو روپے ہیں اس کی قیمت کم ہے۔

افراط زر اور تفریط زر کی وضاحت

اس سے آجکل کی ایک اصطلاح "افراط زر اور تفریط زر" کی بھی وضاحت ہوجاتی ہے، افراط زر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بازار میں اور لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے، لیکن اشیاء اور خدمات اتنی ہی ہیں جتنی پہلے تھیں، ان کی رسد مین اضافہ نہیں ہوا، لہٰذا دکاندار جب دیکھتا ہے کہ لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے اور اشیاء کی طلب میں اضافہ ہوگیا ہے لیکن رسد میں اضافہ نہیں ہوا

ہے تو وہ اشیاء کی قیمت میں اضافہ کردیتا ہے جس سے روپیہ کی قوت خرید میں کمی آجاتی ہے اور مہنگائی بڑھ جاتی ہے، اسے افراط زر کہتے ہیں۔ اور یہی ایسی چیز ہے جو کہ کرنسی کی چھپائی میں ایک رکاوٹ بنتی ہے، یعنی حکومت پر قانونی طور پر کوئی پابندی نہیں ہوتی کہ وہ کتنے نوٹ چھاپے، اس کی مرضی ہوتی ہے، کوئی اس کی تحدید نہیں ہے، لیکن حکومت کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس نے کرنسی زیادہ چھاپ دی تو لوگوں کے پاس رقم زیادہ آجائے گی اور افراط زر ہوجائے گا جس سے مہنگائی بڑھ جائے گی اور عوام حکومت کے خلاف ہوجائیں گے، اس لئے وہ افراط زر کو روکنے کے لئے محدود مقدار میں ایک اندازے سے کرنسی چھاپتی ہے۔

کیا روپے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا؟

اب آج کل یہ سوال بکثرت کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے ۱۹۹۰ء میں دوسرے شخص کو سو روپے بطور قرض دیے اور آج ۱۹۹۵ء میں وہ مقروض سو روپے واپس کررہا ہے، اب اگر وہ سو روپے ہی واپس کرے تو یہ دائن پر ظلم ہے، اس لئے کہ دائن نے اس کو جو سو روپے بطور قرض دیئے تھے اس سے مثلاً ایک من آٹا خریدا جاسکتا تھا، اور اب مدیون جو سو روپے واپس کررہا ہے، اس سے بیس سیر آٹا خریدا جاسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دائن نے جو قرض دیا تھا، مدیون اس کا نصف واپس کررہا ہے، اس لئے مدیون کو چاہئے کہ وہ اس قیمت کی کمی کی تلافی کرکے دائن کو قرض واپس کرے یعنی اب سو روپے کے بجائے دوسو روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ آج دو سو روپے کی "قوت خرید" وہی ہے جو ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قوت خرید تھی۔ چنانچہ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر اس زمانے میں بھی آپ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ جتنے روپے دائن نے دیے تھے، اتنے ہی مدیون گنتی کرکے واپس کرے تو اس میں دائن پر ظلم ہے۔ اس لئے واپسی کے وقت گنتی کا اعتبار نہ کرنا چاہئے بلکہ روپے کی قیمت کا اعتبار کرنا چاہئے۔

روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ

اور روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس رفتار سے مہنگائی ہوئی ہو اسی رفتار سے روپے کی گنتی میں بھی اضافہ ہونا چاہئے، مثلاً اگر پانچ فیصد مہنگائی ہوئی ہے تو مدیون اس قرض پر پانچ فیصد اضافہ کرکے واپس کرے۔ آج کل یہ تجویز بہت زور وشور سے پیش کی جارہی ہے، اور جس

طرح سے اِستدلال کیا جارہا ہے اس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ یہ ناقابل تردید اِستدلال ہے۔

روپے کی قیمت معتبر نہ ہونے کی نقلی دلیل

مندرجہ بالا تجویز شرعی اعتبار سے درست نہیں۔ اور اس کی تردید کے لئے ایک نقلی دلیل پیش کرتا ہوں اور ایک عقلی دلیل پیش کرتا ہوں۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت کا اصول ہے کہ الدیون تقضی بامثالھا کہ دیون کی ادائے گی انہی کے مثل سے ہوگی۔ تو شریعت نے مماثلت فی قضاء الدین کو ضروری قرار دیا ہے، اور شریعت کے تمام مسائل میں مماثلت سے مراد مماثلت فی المقدار ہوتی ہے نہ کہ مماثلث فی القیمہ۔ چنانچہ اموال ربویہ میں اگر ایک طرف اعلیٰ قسم کی گندم ہے اور دوسری طرف ادنیٰ قسم کی گندم ہے تو اگر دونوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے گا تو کمی بیشی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اموال ربویہ میں سے ہے، اس میں مماثلت ضروری ہے اور مماثلت فی المقدار ضروری ہے، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں۔ لہٰذا قرض کی ادائے گی میں بھی مماثلت فی المقدار کا اعتبار ہوگا، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی بات حدیث باب سے ثابت ہورہی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یوم الوجوب کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر دیون کی ادائیگی میں مثلیت کا اعتبار قیمت سے ہوتا تو اس صورت میں "یوم الوجوب" کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہئے تھا۔ مثلاً بیع کے نتیجے میں دس دینار مشتری کے ذمے پر واجب ہوئے۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ دس دینار واجب نہیں ہوئے، بلکہ دس دینار کی قیمت واجب ہوئی تو اس صورت میں "یوم الوجوب" کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہئے تھا، لہٰذا جب ادا کرے تو "یوم الوجوب" کی قیمت سے ادا کرے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "یوم الاداء" کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذمے پر "دس دینار" ہی واجب رہے، ہفتے کے روز سے جمعرات تک "دس دینار" ہی واجب رہے، البتہ جمعرات کے روز جب مشتری نے ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا کہ دینار میرے پاس نہیں، آج کی قیمت کے حساب سے درھم لے لو۔ اِس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں اعتبار "مثلیت فی العدد" کا ہے۔ "مثلیت فی القیمۃ" کا اعتبار نہیں۔

عقلی دلیل

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت گر گئی ہے اور عدد کے اعتبار سے قرضہ

واپس کرنا ظلم ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات سن لیں کہ جب کوئی شخص دوسرے شخص کو قرض دینا چاہتا ہے تو اس کو پہلے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ اس قرض کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتا ہے یا اس کے منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے؟ اگر وہ منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے تو پھر اس کے ساتھ نقصان میں بھی حصہ دار بنے، اور وہ اس طرح کہ اس کے ساتھ شرکت یا مضاربت کا معاملہ کرے۔ اور اگر وہ صرف امداد کرنا چاہتا ہے تو پھر یہ سوچ لے کہ یہ قرض دینا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنے پیسے اٹھاکر صندوق یا الماری میں تالہ لگاکر رکھ دے۔ اور پھر اس الماری یا صندوق میں رکھے ہوئے پیسوں پر پانچ سال گزر جائیں تو اس دوران ان پیسوں کی قیمت کم ہو جائیگی، جسکی وجہ سے پیسے رکھنے والے کا نقصان ہو جائے گا۔ تو اس نقصان کی تلافی کون کرے گا؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر آپ نے کسی کو قرض دیا وہ ایسا ہی ہے جیسے آپ نے صندوق یا الماری میں پیسے اٹھاکر رکھ دیئے۔ لہٰذا قرض پر دی جانے والی رقم کی قیمت کم ہونے کی صورت میں تلافی کا کوئی راستہ نہیں، اس لئے یہ بات درست نہیں کہ دیون کی ادائیگی میں "قوت خرید" کا اعتبار کیا جائے۔

اگر سکے کی قیمت غبن فاحش کی حد تک گر جائے؟

البتہ ایک بات ضرور ہے کہ اگر روپے کی قیمت میں تبدیلی غبن فاحش کی حد تک پہنچ جائے، جیسے لبنان کے سکے "لیرا" کے اندر ہوا کہ ایک ڈالر کی قیمت ۳ لیرے تھی۔ بعد میں ایک ڈالر بارہ سو لیرے کے مساوی ہوگیا، ایسی صورت پیش آنے کی صورت میں غور کیا جاسکتا ہے کہ اس کو "کساد" والے مسئلے کے ساتھ ملحق کردیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ یہ نقود اور سکے "کاسد" ہوگئے، اور کاسد ہونے کی صورت میں فقہاء کے نزدیک ان سکوں کی قیمت کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اس کی جو قیمت بنتی ہو وہ ادا کردی جائے۔ اس کے بارے میں میں نے اپنی کتاب "احکام الاوراق النقدیۃ" میں تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

اشیاء اربعہ میں صرف تعیین کافی ہے

میں نے پیچھے عرض کیا تھا کہ ربا والی حدیث میں جن اشیاء ستہ کا ذکر ہے، ان میں سے اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس شرط نہیں، صرف تعیین کافی ہے۔ البتہ ذہب اور فضہ میں تقابض بھی شرط

ہے۔ حالانکہ حدیث میں "یداً بید" کی قید اشیاء ستہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، لہٰذا اشیاء ستہ کے اندر تقابض فی المجلس ضروری ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں "یداً بید" کی جگہ "عینا بعین" وارد ہوا ہے اور اصول یہ ہے کہ "الاحادیث یفسر بعضھا بعضا۔ لہٰذا "عینا بعین" والی حدیث نے یہ بات واضح کردی کہ مقصود اصلی تعیین ہے اور اشیاء اربعہ میں چونکہ تقابض کے بغیر تعیین ہو سکتی ہے، اس لئے ان میں تقابض فی المجلس شرط نہیں قرار دیا، اور ذہب اور فضہ میں تعیین چونکہ تقابض کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس میں تقابض فی المجلس ضروری قرار دے دیا۔

باب ماجاء فی ابتیاع النخل بعد التابیر

﴿عن سالم عن ابیه قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من ابتاع نخلا بعد ان توبر فثمرتها للذی باعها الا ان یشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذی باعه الا ان یشترط المبتاع﴾ (۷۴)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے تابیر کے بعد کھجور کا درخت خریدا تو اس صورت میں جو کھجوریں درخت پر لگی ہوں گی وہ بائع کی ہوں گی، مگر یہ کہ مشتری اس کے خلاف شرط لگائے۔ یعنی یہ کہہ دے کہ میں پھل اور درخت دونوں خرید تا ہوں، اس صورت میں وہ پھل مشتری کا ہو گا۔

درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہو گا

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرما دیا کہ درخت کی بیع ہونے کی صورت میں اس درخت پر لگا ہوا پھل خود بخود بیع کے اندر داخل نہیں ہو گا، البتہ اگر مشتری صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں درخت بھی خرید رہا ہوں اور اس کا پھل بھی خرید رہا ہوں تو اس صورت میں پھل بیع کے اندر داخل ہو جائے گا۔ اس حدیث کے ذریعہ آپ نے یہ بتا دیا کہ درخت پر آیا ہوا پھل درخت کا حصہ نہیں ہے، بلکہ وہ پھل ایک مستقل اور منفصل چیز ہے، اس کی بیع الگ ہونی چاہئے۔

اِس مسئلے میں حنفیہؒ اور شافعیہؒ کا اِختلاف

اِس مسئلے میں حنفیہؒ اور شافعیہؒ کے درمیان تھوڑا سا اِختلاف ہے، اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "بعد ان تؤبر" کی قید لگی ہوئی ہے، اور یہ قید احترازی ہے، لہٰذا اگر "تابیر" سے پہلے درخت کی بیع ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل خود بخود درخت کی بیع میں داخل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ مفہوم مخالف حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کردے تو اس صورت میں پھل بیع میں داخل نہیں ہوگا۔ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبل التابیر اور بعد التابیر میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا قبل التابیر بیع کی صورت میں بھی پھل بائع ہی کا ہوگا۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعد ان تؤبر کی قید لگی ہے تو اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم قبل التابیر نہیں ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں۔ لہٰذا قبل التابیر بھی یہی حکم ہے۔(۷۵)

یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں

لیکن حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں، کیونکہ شافعیہ کی کتابوں میں خود اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر صاحب نخلہ نے خود تابیر نہ کی ہو بلکہ خود سے پھل درخت پر نکل آیا ہو، تب یہ حکم ہے کہ پھل بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "بعد ان تؤبر" کا مفہوم "بعد ان تظہر" ہے، یعنی جب پھل ظاہر ہوچکا ہو اس کے بعد بیع ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، چاہے وہ پھل چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پھل کا ظہور ہوچکا ہے مگر تابیر نہیں ہوئی تب بھی پھل بائع کا ہوگا۔ البتہ مشتری کے لئے ہونے کی ایک شکل ہے کہ جس وقت بائع نے درخت فروخت کیا تھا اس وقت تک کوئی پھل ظاہر نہیں ہوا تھا تو جب بیع کے بعد پھل ظاہر ہوا تو مشتری کا ہوگا، لہٰذا حقیقی اختلاف کوئی نہ رہا اس لئے یہ نزاع لفظی ہے۔

غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا

حدیث کا دوسرا جزو یہ تھا کہ:

﴿ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذی باعه الا ان یشترط

المبتاع ﴾

یعنی کسی شخص نے ایک غلام خریدا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال بائع کا ہوگا۔ اس لئے کہ غلام کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، وہ مولیٰ ہی کی ملکیت ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ بائع ہی کی ملکیت سمجھا جائے گا۔ الّایہ کہ مشتری یہ شرط لگادے کہ میں غلام بھی خرید رہا ہوں اور اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی بیع کے اندر داخل ہوگا تو اِس صورت میں وہ مال مشتری کا ہوجائے گا۔(۷۶)

شرط لگانے سے کون سا مال داخل بیع ہوگا؟

جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کی ملکیت متصور ہوگا، اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن یہ جو فرمایا کہ اگر مشتری شرط لگالے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بھی میرا ہوگا تو اِس صورت میں وہ اِس کو مل جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اِختلاف ہے، اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو مطلق قرار دیتے ہیں کہ جس قسم کا بھی مال ہو، شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہوجائے گا۔ اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے۔ مثلاً کپڑا، برتن، یا سامان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع کے اندر داخل ہوجائے گا۔ لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے۔ مثلاً اس کے پاس دراہم ہیں اور غلام بھی نقد ہی کے ذریعہ خریدا گیا ہے تو اِس صورت میں اِس کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں ربا لازم نہ آئے۔ مثلاً غلام ایک ہزار روپے میں خریدا، اور غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہزار روپے کے عوض غلام بھی فروخت ہوگیا اور ڈیڑھ ہزار روپے بھی فروخت ہوگئے، تو اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے مقابل میں ہوگئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیمت والے نقود اس نقود سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقود کے مقابلے میں نقود ہوجائیں اور زائد نقود غلام کے عوض ہوجائیں۔ حنفیہؒ کا بھی یہی مذہب ہے جو اِمام ملکؒ کا ہے اِس مسئلے کی مزید تفصیل انشاء اللہ "مدعجوۃ" والے مسئلے میں آگے آجائے گی۔

باب ماجاء البیعان بالخیار مالم یتفرقا

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنهما قال: سمعت رسول اللّٰہ

صلی اللہ علیہ وسلم یقول: البیعان بالخیار مالم یتفرقا او یختارا قال: فکان ابن عمر اذا ابتاع بیعا وھو قاعد قام لیجب له ﴿٧٧﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بائع اور مشتری کو بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک وہ جدا نہ ہوں یا جب تک وہ بیع کو اختیار نہ کریں۔

حدیثِ باب سے "خیار مجلس" کے ثبوت پر اِستدلال

اِمام شافعی اور اِمام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعے بائع اور مشتری دونوں کو "خیار مجلس" دینا منظور ہے۔ "خیار مجلس" کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری نے آپس میں ایجاب وقبول کرلیا تو اگرچہ عقد مکمل ہوگیا لیکن جب تک مجلس باقی ہے اِس وقت تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ یک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کردے، لیکن اگر مجلس ختم ہوجائے گی تو یہ اختیار بھی ساقط ہوجائے گا، اس اختیار کو "خیار مجلس" کہتے ہیں۔ شوافعؒ اور حنابلہؒ حدیثِ باب سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ متعاقدین کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے، جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوئے ہوں، اور اگر دونوں جدا ہوجائیں یا وہ بیع کو اختیار کرلیں تو اس صورت میں "خیار مجلس" ختم ہوجائے گا۔

"خیار مجلس" ختم کرنے کا طریقہ

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ "اختیار" کرنے کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ مثلاً زید اور بکر کے درمیان بیع ہوئی، ایجاب وقبول ہوگیا، لیکن ابھی وہ دونوں اسی مجلس کے اندر موجود ہیں، تو جب تک مجلس ختم نہ ہوگی اس وقت تک دونوں کو "خیار مجلس" حاصل رہے گا۔ لیکن فرض کریں کہ ان دونوں کو مجلس میں طویل بیٹھنا ہے، اب وہ دونوں یہ چاہتے ہیں کہ یہ بیع حتمی ہوجائے کہ اس کے بعد خیار مجلس باقی نہ رہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک دوسرے سے کہے "اختر" اور دوسرا اس کے جواب میں یہ کہہ دے: "اِخترت" اب بیع حتمی ہوگئی اور خیار مجلس ختم ہوگیا۔

- خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک "خیار مجلس" ختم

کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اُٹھ کر چلے جائیں اور مجلس ختم کردیں، اس صورت کو "تفرق بالابدان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جسمانی طور پر تو دونوں علیحدہ نہیں ہوئے بلکہ اسی مجلس میں ایک نے کہا: "اختر" دوسرے نے جواب میں کہا: "اخترت" تو اِس کے بعد بھی خیار مجلس ختم ہوجائے گا اور بیع حتمی ہوجائے گی، اور اب دوسرے کی رضامندی کے بغیر کسی کو بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، اِس کو تفرق بالاقوال کہتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث کے الفاظ:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا اویختارا﴾

کی یہی تشریح ہے۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے ہوتی ہے جو اس حدیث کے بعد آیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب بیع کرتے تو اگر بیع کے وقت بیٹھے ہوئے ہوتے تو کھڑے ہوجاتے تاکہ بیع لازم ہوجائے اور خیار مجلس باقی نہ رہے، اس لئے کہ مجلس بدل گئی اور پہلی مجلس ختم ہوگئی جس کی وجہ سے بیع تام اور حتمی ہوگئی۔

حنفیہ" اور مالکیہ" کا مسلک اور اِستدلال

اِمام ابو حنیفہ اور اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہما "خیار مجلس" کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب و قبول ہوگیا تو اب بیع تام ہوگئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ یہ حضرات بہت سی آیات اور احادیث کے عموم سے اِستدلال کرتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

﴿یاایھا الذین امنوا اوفوا بالعقود﴾ (المائدہ: ۱)

"اے ایمان والو! عقود کا ایفا کرو"۔

"عقود" عقد کی جمع ہے اور عقد ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے، لہٰذا جب ایجاب و قبول کرلیا تو عقد منعقد ہوگیا اور اس آیت کی روشنی میں اس عقد کا ایفاء واجب ہے، اب اگر کوئی ایک فریق یک طرفہ طور پر کہے کہ میں اس عقد کو ختم کرتا ہوں تو یہ "ایفاء عقد" کے خلاف ہے، لہٰذا اس آیت کا مقتضاء یہ ہے کہ ایجاب و قبول سے بیع لازم ہوجائے اور کسی ایک فریق کو یک طرفہ طور پر اُسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو۔

اِسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿واشهدوا اذا تبايعتم﴾ (البقرۃ: ۲۸۲)

"یعنی جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو"۔

تاکہ یہ بات متعین اور یقینی ہوجائے کہ ان دونوں کے درمیان بیع ہوئی ہے تاکہ اگر کسی وقت کوئی فریق بیع سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکیں کہ ان کے درمیان ہماری موجودگی میں بیع ہوئی تھی۔ اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب وقبول سے بیع منعقد اور لازم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اگر ایجاب وقبول سے بیع لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مثلاً فرض کریں کہ ایجاب وقبول کے وقت گواہ بنالیا اور جب گواہ چلا گیا تو بعد میں ان میں سے ایک فریق نے خیار مجلس استعمال کرتے ہوئے اس کو فسخ کردیا تو اِس صورت میں گواہ بنانے سے کچھ حاصل نہیں ہوا۔

اِسی طرح صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ گھوڑے پر سوار تھے اور وہ گھوڑا چلتا نہیں تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ گھوڑا نہیں چل رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ یہ گھوڑا مجھے فروخت کردو۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ "بعت" چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ گھوڑا لے لیا۔ اور پھر اسی مجلس میں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑا خریدا تھا وہ گھوڑا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ہبہ کردیا۔ دیکھئے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس ختم ہونے سے پہلے وہ گھوڑا ہبہ کردیا، اگر مجلس ختم ہونے سے پہلے بیع لازم نہیں ہوئی تھی اور خیار مجلس باقی تھا تو پھر ہبہ کرنے کا حق نہ ہونا چاہئے تھا، اس لئے کہ کسی چیز کا ہبہ اُسی وقت درست ہوتا ہے جب وہ چیز حتمی طور پر اس کی ملکیت میں آگئی ہو اور اس چیز کے بائع کی طرف واپس لوٹنے کا احتمال اور امکان باقی نہ رہا ہو۔ لہٰذا اگر "خیار مجلس" ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خیار مجلس ختم کئے بغیر ہبہ نہ فرماتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ "خیار مجلس" کوئی چیز نہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث حنفیہ اور مالکیہ نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش کی ہیں جو میں نے تفصیل کے ساتھ اِستقصاء کرکے "تکملہ فتح الملہم" میں نقل کردی ہیں۔

حدیثِ باب کا جواب اور مطلب

اب سوال یہ ہے کہ جب "خیار مجلس" کوئی چیز نہیں تو پھر حدیثِ باب کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ "مالم یتفرقا" سے مراد "تفرق بالابدان" نہیں بلکہ

"تفرق بالاقوال" (ایجاب وقبول) مراد ہے۔ اور "البیعان بالخیار" میں "خیار" سے مراد "قبول" ہے۔ اب حدیث کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا ایجاب واپس لے لے، اور مشتری کو یہ اختیار ہے کہ وہ ایجاب کو قبول کرے یا نہ کرے، اور یہ اختیار ان دونوں کو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ مختلف باتیں نہ کریں۔ اور مختلف قول کا مطلب یہ ہے کہ بائع کہے کہ "بعت" اور مشتری کہے کہ "اشتریت"۔ یہ ہے "تفرق بالاقوال"۔ جب تک یہ تفرق نہ پایا جائے اس وقت تک دونوں کو اختیار باقی رہتا ہے اور اس کے بعد یہ اختیار ختم ہوجاتا ہے۔

"او یختارا" کا مطلب

اور حدیث کے آخر میں یہ جو لفظ "او یختارا" ہے، اس کا مطلب ہے "خیار شرط" یعنی "تفرق بالاقوال" (ایجاب وقبول) سے بیع لازم ہوجائے گی۔ البتہ اگر ان دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے "خیار شرط" حاصل کرلیا ہو اور یہ کہہ دیا ہو کہ میں بیع تو کررہا ہوں لیکن مجھے تین دن تک فسخ کرنے کا اختیار ہوگا تو اِس کو "خیار شرط" کہتے ہیں اور "او یختارا" سے یہی خیار شرط مراد ہے، اِمام ابو حنیفہؒ اور اِمام مالکؒ کا یہی قول ہے۔

آیات قرآنیہ سے حنفیہ کے مطلب کی تائید

"تفرق" سے مراد "تفرق بالاقوال" ہونے پر حنفیہ نے متعدد آیات اس کی تائید میں پیش کی ہیں، جن میں تفرق کا لفظ "تفرق بالکلام" کے لئے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاء تهم البينة﴾ (البقرة : ۴)

"یعنی اہل کتاب نے تفرق نہیں کیا مگر واضح دلائل آجانے کے بعد"۔

اِس آیت میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالابدان" نہیں بلکہ تفرق بالاقوال ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ (آلِ عمران: ۱۰۳)

اس آیت میں بھی تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے یعنی دین کے معاملے میں مختلف قول اختیار نہ کرو۔

حدیثِ باب کی ایک اور لطیف توجیہ

اِمام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ کی ہے جو پہلی توجیہ کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "تفرق" سے مراد "تفرق بالا قوال" نہیں بلکہ "تفرق بالابدان" ہی ہے۔ البتہ "خیار" سے مراد "خیار مجلس" نہیں بلکہ "خیار قبول" ہے، اور حدیث کی مراد یہ ہے کہ متبایعین کو قبول کا اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ جسمانی طور پر ایک دوسرے سے جدانہ ہوں یعنی جب بائع نے ایجاب کرتے ہوئے کہا: "بعت" اور اس کے بعد مشتری نے "اشتریت" نہیں کہا تو اس وقت بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور یہ کہہ دے کہ میں بیع نہیں کرتا۔ اور دوسری طرف مشتری کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہے گا جب تک مجلس قائم ہے اور جب تک وہ دونوں جسمانی طور پر جدا نہیں ہوتے۔ لہٰذا اگر مشتری "اشتریت" کہے بغیر مجلس سے اٹھ کر چلا گیا تو اب مجلس بدل گئی، اب اس کے قبول کرنے کا اختیار ختم ہوگیا۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے لیکن "خیار" سے مراد خیار مجلس نہیں بلکہ "خیار قبول" ہے، یعنی بائع کو "ایجاب" واپس لینے کا اختیار اور مشتری کو "قبول" کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مجلس باقی ہو اور جب مجلس ختم ہوجائے تو خیار قبول ختم ہوجاتا ہے۔

حنفیہ کی توجیہات کی تائید میں پہلی دلیل

ان مذکورہ بالا توجیہات کی تائید میں حنفیہ نے دو دلیلیں بھی پیش کی ہیں، ایک یہ کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "البیعان" کا لفظ اِستعمال فرمایا، اور بعض روایتوں میں "المتبایعان" کا لفظ آیا، اور یہ صیغہ اسم فاعل ہے، اور اِسم فاعل کا صیغہ اسی وقت استعمال ہوتا ہے جب فعل صادر ہورہا ہو، اسی لئے صیغہ اسم فاعل حدوث پر دلالت کرتا ہے، دوام اور استمرار پر دلالت نہیں کرتا، اور اس حدیث میں خیار بائعین کو دیا گیا ہے اور "بائعین" اس وقت تک "بائعین" رہیں گے جب تک ایجاب وقبول ہورہا ہو، اور ایجاب وقبول مکمل ہوجانے کے بعد وہ دونوں "بائعین" نہیں رہیں گے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ خیار اس وقت تک ہے جب تک ایجاب وقبول ہورہا ہے اور ابھی ایجاب وقبول تام نہیں ہوا۔ البتہ ایجاب وقبول تام ہوجانے کے بعد

"خیار" ختم ہو جائے گا۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ پیش کی کہ آگے اِسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن شعیب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث آرہی ہے، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جملہ اور ارشاد فرمایا۔ وہ یہ کہ:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا الا ان تکون صفقة خیار، ولا یحل له ان یفارق صاحبه خشیة ان یستقیله﴾

"یعنی کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے فریق سے اس ڈر سے جدا ہو جائے کہ کہیں وہ مجھ سے اقالہ نہ کرلے"۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ بیع کو "اقالہ" سے تعبیر فرمایا، اور "اقالہ" اس وقت ہوتا ہے جب بیع پہلے تام اور نافذ اور مکمل ہو چکی ہو، اگر بیع مکمل نہ ہو چکی ہوتی تو آپ فسخ بیع کو "اقالہ" نہ فرماتے۔ لہٰذا یہ لفظ "ان یستقیله" اس پر دلالت کررہا ہے کہ بیع پہلے ہی لازم اور تام ہو چکی ہے، باوجودیکہ مجلس ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ "خیار مجلس" کوئی چیز نہیں۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اِس دلیل پر اعتراض

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو ہماری دلیل تھی، آپ نے اس کو اپنی دلیل بنا کر پیش کردیا، اس لئے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ جب تک مجلس باقی رہتی ہے اس وقت تک عاقدین کو "خیار مجلس" باقی رہتا ہے، اِس لئے ایک فریق کو اس خطرہ کے پیش نظر اٹھ کر نہیں جانا چاہئے کہ کہیں دوسرا شخص بیع فسخ نہ کردے۔ اگر "خیار مجلس" کوئی چیز نہ ہوتی تو پھر یہ حکم دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ یہ حدیث تو اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ دوسرے کا "طلب فسخ" بیع کے ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے، اگر مؤثر نہ ہوتا تو پھر یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ اس خوف سے مجلس سے اُٹھ کر مت جاؤ کہ دوسرے سے طلب فسخ کا اختیار ختم ہو جائے۔ لہٰذا یہ حدیث تو ہماری دلیل بن رہی ہے کہ "خیار مجلس" ثابت

ہے۔

اعتراض کا جواب

حنفیہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث سے "خیار مجلس" کا ثبوت وجوبی طور پر لازم نہیں آتا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ "اقالہ" کے خوف سے مجلس سے اُٹھ کر مت جاؤ، یہ اس لئے فرمایا کہ اگرچہ "خیار مجلس" شرعاً معتبر نہیں، لیکن "مروۃً" ایک انسان اخلاقی طور پر ایک دباؤ محسوس کرتا ہے، اس لئے ایجاب وقبول کے بعد اگرچہ بیع لازم ہوگئی لیکن بیع ہوجانے کے بعد عاقدین ابھی مجلس ہی میں بیٹھے ہیں کہ اسی وقت بائع یہ کہتا ہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے یہ چیز مجھے واپس دیدو، تو اس صورت میں اگرچہ مشتری کے ذمے شرعاً واپس کرنا لازم نہیں، لیکن اس وقت مشتری کا فسخ سے انکار کرنا مروّت کے خلاف ہے، اس لئے مروّت کا تقاضہ یہ ہے کہ مشتری وہ چیز بائع کو واپس کردے، لہٰذا کوئی شخص اس خیال سے مجلس سے اُٹھ کر نہ چلا جائے کہ اگر دوسرے نے مجلس کے اندر بیع فسخ کردی تو مجھے مروۃً بیع کو توڑنا پڑے گا۔ اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ایسا نہ کرو۔ اس پر "اقالہ" کی بڑی فضیلت بھی بیان فرمائی کہ:

﴿من اقال نادما اقال الله عثراته يوم القيامة﴾ (۷۸)

"جو شخص نادم شخص کے ساتھ اس کی ندامت کے پیش نظر اِس سے اقالہ کرلیتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ معاف فرمائیں گے"۔

لہٰذا "اقالہ" سے گھبراتے ہوئے مجلس سے بھاگ جانا اچھا نہیں۔ اِس حدیث کا یہ مطلب ہے۔

حدیثِ باب کی ایک اور توجیہ

حدیثِ باب کی دو توجیہات تو اوپر بیان کردیں۔ بعض حضرات حنفیہ نے تیسری توجیہ یہ بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "تفرق" سے مراد "تفرق بالابدان" ہی ہے، اور "خیار" سے مراد "خیار مجلس" ہی ہے، نہ کہ "خیار قبول"۔ لیکن یہ حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے، یعنی متبایعین کو مجلس کے اندر استحباباً اختیار ہے کہ اگر دوسرا فریق عقد کو ختم کرنا چاہے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کی بات مانتے ہوئے عقد کو ختم کردے۔ البتہ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ استحباب اقالہ

تو مجلس ختم ہونے کے بعد بھی ہوتا ہے تو پھر مجلس کی قید کیوں لگائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ استحباب تو مجلس کے بعد بھی ہوتا ہے لیکن مجلس میں یہ استحباب زیادہ مؤکد ہے، اِس مؤکد ہونے کو حدیث میں "خیار" سے تعبیر فرمایا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے

بہرحال! مندرجہ بالا ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کا قول بے بنیاد نہیں، اس کے پیچھے بھی دلائل موجود ہیں، لیکن جہاں تک شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کا تعلق ہے تو ان کا مذہب ظاہر حدیث کے زیادہ مطابق ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اس حدیث کے ظاہر سے قدرے بعید ہے اگرچہ دوسرے دلائل قرآن وسنت سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہ دو صحابہ جن میں سے ایک اسی حدیث کے راوی ہیں انہوں نے اس حدیث کا وہی مطلب سمجھا جو شافعیہ اور حنابلہ نے بیان فرمایا ہے، یعنی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور دوسرے حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جن کا واقعہ بخاری شریف میں مذکور ہے۔

کیا سواری چلنے سے مجلس بدل جائے گی؟

وہ یہ کہ دو آدمی کشتی میں سفر کر رہے تھے، ان دونوں نے کشتی کے اندر بیع کرلی، ایجاب وقبول ہوگیا، وہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے تھے اور کشتی چل رہی تھی، تھوڑی دیر کے بعد ان میں سے ایک نے کہا کہ میں یہ بیع ختم کرنا چاہتا ہوں، دوسرے نے انکار کردیا، پہلے شخص نے کہا کہ تمہیں یہ بیع ختم کرنی ہوگی، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

﴿البیعان بالخیار مالم یتفرقا﴾

"یعنی خیار مجلس بایعین کو حاصل ہے"۔

دوسرے شخص نے جواب دیا کہ مجلس بدل گئی ہے، اس لئے کہ کشتی مسلسل چل رہی ہے، اور جس جگہ ایجاب وقبول ہوا تھا کشتی اس جگہ سے آگے نکل چکی ہے اِس لئے مجلس بدل گئی ہے: اور مجلس بدل جانے کی وجہ سے "خیار مجلس" ساقط ہوگیا ہے۔ پہلے شخص نے جواب دیا کہ ہماری مجلس تو نہیں بدلی، اس لئے کہ ہم دونوں تو ایک جگہ پر بیٹھے ہیں۔ بہرحال، ان دونوں کا یہ معاملہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا تو انہوں نے جواب دیا:

﴿ما اراکم افترقتما﴾

"میری رائے یہ ہے کہ تم جدا نہیں ہوئے"۔

یعنی کشتی کے چلنے سے مجلس کا بدلنا لازم نہیں آیا بلکہ تمہاری مجلس ابھی باقی ہے۔

اس واقعے سے پتہ چلا کہ وہ دونوں صاحبان جن کے درمیان جھگڑا ہوا وہ دونوں خیار مجلس کے قائل تھے، اور حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو فیصلہ فرمایا اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں بلکہ یہ فیصلہ فرمایا کہ تمہاری مجلس بدلی نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب سمجھا کہ خیار مجلس ثابت ہے۔ لہٰذا حدیث کا جو مطلب دو صحابہ کرام نے سمجھا وہ اولیٰ بالقبول ہونا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بظاہر الحدیث ہے۔ البتہ حنفیہ کا مسلک "اوفق بالاصول العامۃ" اور اوفق بالآیات ہے۔ اور عملی اعتبار سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ بہتر اور راجح ہے۔

"خیار مجلس" سے جدید تجارت میں مشکلات

اس لئے کہ عقد کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی نے ایک مرتبہ عقد کرلیا اور زبان دیدی تو اب اس سے نہ پھرے، اگر خیار مجلس عاقدین کو دے دیا جائے تو اس صورت میں عام بیوع اور خاص طور پر تیز رفتار تجارت کے اندر بڑی مشکلات پیش آسکتی ہیں اور تجارتوں میں غیر یقینی صورت حال باقی رہے گی، اور تجارت کا مفاد یہ چاہتا ہے کہ اس میں غیر یقینی صورت حال نہ ہو، جو کچھ ہو وہ یقینی ہو، اس لحاظ سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ قابل عمل ہے۔ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹیلکس اور فیکس کے ذریعے تجارت ہورہی ہے، جہاں متبایعین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں، اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے، فون پر تجارت ہورہی ہے، ایک کراچی میں ہے اور دوسرا جاپان میں ہے۔ ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا، اشتریت۔ ایجاب وقبول ہوگیا۔ بیع ہوگئی۔ اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو کب تک ان کو خیار مجلس حاصل رہے گا؟ چنانچہ خیار مجلس کے قائلین کے نزدیک یہ نیا مسئلہ کھڑا ہوگیا، چنانچہ بعض فقہاء نے جواب دیا کہ جب تک فون کا ریسیور اٹھایا ہوا ہے اس وقت تک مجلس باقی ہے، جب ریسیور رکھ دیا تو مجلس ختم ہوگئی۔ لیکن خط کے ذریعہ یا ٹیلکس اور فیکس کے ذریعے بیع کرنے کی صورت میں مجلس کا اختیار کب

تک رہے گا؟ اگر یہ کہا جائے کہ جس مجلس میں خط یا ٹیلکس اور فیکس پہنچا اس مجلس تک خیار باقی رہے گا تو اس صورت میں چونکہ دوسرا عاقد موجود نہیں اس لئے آپس میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

"خیار مجلس" نزاع کا سبب ہے

مثلاً فرض کریں کہ بائع نے ٹیلکس کے ذریعہ ایجاب کیا اور مشتری نے ٹیلکس کے ذریعے اسی مجلس میں قبول کیا لیکن ابھی مجلس بدلی نہیں تھی کہ اس نے زبانی طور پر خیار مجلس استعمال کرکے اس بیع کو فسخ کردیا۔ دوسری طرف بائع نے جواب میں قبول آنے کی وجہ سے مال روانہ کردیا۔ جب مال مشتری کے پاس پہنچا تو اس نے کہا کہ میں نے تو اسی مجلس میں خیار مجلس استعمال کرتے ہوئے بیع کو فسخ کردیا تھا، اس کے نتیجے میں متبایعین کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔ لہٰذا ان جھگڑوں سے بچنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جب بیع ہو گئی اور ایجاب و قبول ہو گیا تو اب فسخ کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ الاّ یہ کہ دوسرے کی رضامندی کے ساتھ ہو۔ اور شریعت نے بھی جگہ جگہ اس بات کی رعایت کی ہے کہ عاقدین کے درمیان کوئی ایسی بات نہ ہو جو مفضی الی النزاع ہو، اور خیار مجلس مفضی الی النزاع بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے عملاً حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے۔(۷۹)

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: لا يتفرقن عن بيع الا عن تراض﴾ (۸۰)

یعنی متبایعین بیع کے بعد متفرق نہ ہوں مگر رضامندی کی حالت میں، یہ نہ ہو کہ ایک راضی ہو اور دوسرا پشیمان، یہ حکم استحبابی ہے کہ اگر آپ نے بیع کے بعد دیکھا کہ دوسرا فریق اس بیع پر پشیمان ہے تو بہتر یہ ہے کہ آپ بیع کو فسخ کردیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اعرابی کو خیار دینا

﴿عن جابر رضی الله عنه ان النبی صلی الله عليه وسلم خير اعرابيا بعد البيع﴾ (۸۱)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی

کو بیع کے بعد اختیار دیدیا تھا۔ دوسری روایت میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ ایک اعرابی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی اور بیع کے بعد آپ نے اس سے فرمایا کہ اگر کسی وقت بعد میں تمہارا یہ خیال ہو کہ یہ بیع درست نہیں ہوئی تو تمہیں اختیار ہے، کسی بھی وقت آکر اس بیع کو فسخ کردینا۔ چنانچہ ایک طویل مدت کے بعد وہ اعرابی آپ کے پاس آیا اور کہا کہ وہ بیع فسخ کرلیجئے۔ چنانچہ آپ نے وہ بیع فسخ کرلی۔

یہ قاعدہ کلّیہ نہیں ہے

یہ واقعہ درحقیقت آپ کی جود و سخا اور وسعت ظرفی پر دلالت کررہا ہے کہ آپ نے ایک اعرابی کو کھلی چھٹی دیدی کہ جب چاہو آکر فسخ کرلینا۔ اس میں کوئی قاعدہ کلّیہ یا قانون کلی بیان نہیں فرمایا۔ یہ حدیث اس باب میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح آپ کے اختیار دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر بیع میں ہر انسان پر واجب ہے کہ جب بھی دوسرا فریق بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرے تو یہ شخص ضرور بیع فسخ کردے۔ تو جس طرح اس حدیث سے یہ قاعدہ نہیں نکالا جاسکتا، اسی طرح خیار مجلس کا جو اختیار دیا گیا وہ بھی کوئی قاعدہ کلّیہ نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے۔

باب ماجاء فیمن یخدع فی البیع

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان رجلا کان فی عقدتہ ضعف، وکان یبایع وان اھلہ اتوا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقالوا: یا رسول اللّٰہ احجر علیہ، فدعاہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فنھاہ، فقال: یا رسول اللّٰہ! انی لا اصبر عن البیع، فقال: اذا بایعت فقل ھاء وھاء ولا خلابۃ﴾

(۸۲)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے عقد میں ضعف تھا، یعنی بیع کے اندر دھوکہ کھاجاتا تھا۔ بعض روایات میں اُن صحابی کا نام "حبان" رضی اللہ تعالیٰ عنہ آیا ہے۔ لیکن دھوکہ کھانے کے باوجود بیع کرنے سے باز نہیں آتے تھے، ایک مرتبہ ان کے گھر والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا، یارسول اللہ! ان پر پابندی لگادیں کہ آئندہ کبھی بیع نہ کریں، اس لئے کہ بیع کے اندر نقصان اُٹھاتے ہیں۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ

علیہ وسلم نے انہیں اپنے پاس بلایا اور فرمایا کہ آئندہ بیع مت کرنا، انہوں نے جواب دیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! مجھ سے صبر نہیں ہوسکتا مگر یہ کہ بیع کروں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب تم بیع کرو تو یہ کام کرلیا کرو، ایک یہ کہ یہ کہہ دینا: "ھاء وھاء" یعنی نقد بیع ہے، ادھار نہیں۔ ادھار مت کرنا، دوسرے یہ کہہ دینا کہ: "ولاخلابة"۔ اِس کے معنی ہیں کہ دھوکہ نہیں، یعنی میں بیع تو کررہا ہوں لیکن اس بات کا خیال رہے کہ اگر دھوکہ کھاگیا تو واپس کرنے کا اختیار مجھے حاصل ہوگا۔

"خیار مغبون" کے ثبوت پر حدیثِ باب سے اِستدلال

اِس حدیث سے اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے "خیار مغبون" کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بلکہ ان کے یہاں خیار کی دو الگ الگ قسمیں ہیں، ایک "خیارالمغبون" اور ایک "خیار المسترسل" "مسترسل" یعنی وہ شخص جس کی عقل میں کچھ فتور ہو، بالکل پاگل اور دیوانہ نہ ہو، بلکہ اس کی عقل ناقص ہو، ایسے آدمی کو "مسترسل" کہتے ہیں۔ "مغبون" کے معنی وہ شخص جو دھوکہ کھاگیا، چاہے سمجھدار کیوں نہ ہو، ان کے نزدیک دونوں کو "خیار" حاصل ہوگا، لہٰذا اگر بعد میں حقیقت حال سامنے آئے اور پتہ چلے کہ جس قیمت پر مشتری مال لیکر گیا ہے وہ قیمت بہت کم تھی تو ایسی صورت میں اس کو اختیار ملے گا، اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رکھے اور چاہے تو اس بیع کو فسخ کردے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک "خیار مغبون" ثابت نہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک "خیار مغبون" کوئی چیز نہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی نہیں۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد کرو تو سوچ سمجھ کر کرو، اور اس وقت جو تحقیق کرنی ہے وہ کرلو، لیکن جب ایک مرتبہ عقد کرلیا تو وہ عقد لازم ہوگیا، دھوکہ کھالیا تو تمہارا نقصان، نہ کھایا تو تمہارا فائدہ۔ اِسی پر وہ مسئلہ مبنی تھا جو پیچھے گزرا، وہ یہ کہ "تلقی الجلب" کرکے کوئی شخص قافلہ والوں سے شہر سے باہر جاکر دھوکہ دیکر، غلط قیمت بتاکر، کم دام میں سامان خریدلے اور بائع کو بعد میں معلوم ہو کہ اس نے دھوکہ دیکر کم دام میں خریدلیا ہے، تب بھی حنفیہ کے نزدیک بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بائع "مغبون" ہے، اور حنفیہ کے نزدیک "خیار مغبون" کوئی چیز نہیں۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ مالکیہ کے قول پر ہے

حنفیہ نے حدیثِ باب کے مختلف جواب دیئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حضرت حبان بن منقذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خصوصیت تھی، اس لئے یہ حکم عام نہیں۔ لیکن میرے نزدیک حدیثِ باب کا صحیح جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن کو جو خیار دیا وہ "خیار مغبون" نہیں تھا بلکہ "خیار شرط" تھا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مستدرک حاکم میں یہ روایت ان الفاظ کے اضافے کے ساتھ آئی ہے کہ:

﴿فقل لا خلابة، وقل لی الخیار ثلثة ایام﴾

یعنی بیع کرنے کے بعد یہ کہہ دیا کرو کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے، چاہے تو بیع کو باقی رکھوں یا بیع کو فسخ کردوں، یہ "خیار شرط" ہے۔ اس لئے کہ "خیار مغبون" تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ خیار "خیار شرط" ہی تھا۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اس لئے کہ آج کل ہمارے دور میں دھوکہ فریب عام ہے۔ لہٰذا دھوکہ بازوں کو اتنی چھٹی نہیں دینی چاہئے کہ وہ جب چاہیں دھوکہ دے جائیں، لہٰذا اگر دھوکہ دیکر کوئی شخص کم دام میں خریدلے یا زیادہ دام میں فروخت کردے تو جس شخص نے دھوکہ کھایا ہے اس کو خیار فسخ ملنا چاہئے، جیسا کا اِمام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ آج کل فتویٰ اسی پر ہے، لہٰذا دھوکہ کھانے والے کو "خیار مغبون" حاصل ہوگا۔ (٨٣)

کیا ضعف عقل کی وجہ سے "حجر" عائد کیا جاسکتا ہے؟

لفظ "احجر علیہ" سے اِمام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ حر بالغ پر ضعف عقل کی وجہ سے "حجر" عائد کیا جاسکتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک حجر عائد کرنا درست نہیں۔ اِمام احمد رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر حجر عائد کرتے ہوئے بیع سے منع فرمادیا۔ جمہور فقہاء بھی حدیثِ باب سے اِستدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر قانونی حجر عائد نہیں فرمایا بلکہ بیع ترک کرنے کا ذاتی مشورہ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے "لا اصبر علی البیع" کا عذر بیان فرمایا تو آپ نے ان کو بیع کی اجازت دیدی۔ اگر قانونی حجر عائد فرمادیتے تو پھر اجازت دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

باب ماجاء فی المصراۃ

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من اشتری مصراة فهو بالخیار اذا حلبها، ان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر﴾ (۸۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مصراۃ بکری خریدی، "مصراۃ" صیغہ اسم مفعول ہے، اور "تصریہ" سے ماخوذ ہے، "تصریہ" کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے، بلکہ اس کے تھنوں میں رہنے دے۔ اس فعل کو "تصریہ" اور اس بکری کو "مصراۃ" کہا جاتا ہے۔ یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو "تحفیل" اور اونٹنی کو "محفلہ" کہا جاتا ہے۔

"شاۃ مصراۃ" خریدنے والے کو تین دن کا اختیار

بعض اوقات بکری یا اونٹنی کا بائع یہ حرکت کرتا تھا کہ کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس کے تھن موٹے ہوگئے، اور اب دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یہ سمجھے گا کہ یہ بکری بہت اچھی ہے، اس لئے کہ یہ دودھ زیادہ دیتی ہے۔ اس عمل کی وجہ سے خریدار کو اِس کی خریداری کی طرف راغب کرنا مقصود ہوتا تھا، چنانچہ مشتری اس کے تھن دیکھ کر اس کو خرید لیتا، جب پہلے روز دودھ نکالتا تو بہت زیادہ دودھ نکلتا، اور دوسرے دن بالکل معمولی دودھ نکلتا، تو ایسے مشتری کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ اس کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کردے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بائع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "مصراۃ" بکری یا "محفلہ" اونٹنی خریدنے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو وہ اِس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کردے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹادے۔ پھر بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ ایک صاع کھجور ہی لوٹانا ضروری ہے، جبکہ دوسرے بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ صاع تمر کا ذکر اتفاقی ہے،

ورنہ اصل بات یہ ہے کہ جتنا دودھ نکال کر اِستعمال کیا ہے اس کی قیمت ادا کرے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ اور اہل کوفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری بائع کو واپس کرے، البتہ مشتری رجوع بالنقصان کر سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس وقت بازار میں اِس بکری کی کیا قیمت ہے؟ اور مشتری نے اس کے دودھ سے بھرے ہوئے تھن دیکھ کر کیا قیمت لگائی تھی؟ اِن دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا وہ بائع مشتری کو ادا کرے گا۔ یہ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ چونکہ یہ مسلک حدیثِ باب کے صریح معارض نظر آتا ہے، اس لئے اس مسئلے میں حنفیہ کے خلاف بہت شور ہوا۔ یہ ان مسائل میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ پر یہ تہمت لگی کہ وہ حدیث صحیح پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اختلاف کا خلاصہ

اس حدیث کے دو جزو ہیں ایک خیار رد اور دوسرا رد کی صورت میں ایک صاع تمر دینا۔ شوافعؒ تو اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ نہ رد کا اختیار دیتے ہیں اور نہ صاع تمر کے رد کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو رد کا اختیار دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی مبیع کے ساتھ ایک صاع تمر کا رد بھی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے، البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹانا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قوت بلد میں سے ایک صاع کا لوٹانا ضروری ہے، خواہ وہ تمر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس ہو۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غالب قوت مدینہ تمر تھی اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا، ہمارے شہر میں جو قوت غالب ہوگی، ہمارے ہاں اس کا رد کرنا ضروری ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جتنا دودھ مشتری نے اس شاۃ مصراۃ سے نکالا ہے اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہے، کیونکہ مضمون دودھ ہی ہے، لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور عام طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس دودھ کی قیمت ایک صاع تمر بنتی تھی، اس لئے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ادائیگی کا حکم دے دیا، یا پھر مصلحۃً اس کا حکم دیا۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس حدیث کو اس لئے چھوڑا کہ یہ حدیث بہت سے اصول شریعہ کے معارض تھی مثلاً ایک اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان بقدر نقصان ہوتا ہے، دونوں میں مساوات ہوتی ہے، اگر حدیث پر عمل کرتے ہیں تو ضمان اور نقصان میں مساوات ممکن نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ حدیث اور بھی اصول مسلمہ کے خلاف ہے۔

(۱) (البقرۃ: ۱۹۴)

حنفیہ کا اِستدلال

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں یہ بکری بائع کو واپس لوٹانے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ جس وقت بائع نے وہ بکری فروخت کی، اس وقت بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ بھی فروخت کیا تو وہ دودھ بھی مشتری کی ملکیت میں آگیا، اور وہ دودھ بھی مبیع کا ایک حصّہ ہوگیا، لہٰذا اگر کسی وقت اس بکری کو واپس لوٹایا جائے گا تو اس دودھ کو بھی لوٹانا ضروری ہوگا جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا۔ لیکن جب مشتری اس بکری کو خرید کر گھر لایا تو اس میں مزید دودھ پیدا ہوگیا اور یہ دودھ مشتری کی ملکیت اور اس کی ضمان میں پیدا ہوا، اور یہ اصولی قاعدہ ہے کہ "الخراج بالضمان" یعنی اگر کوئی چیز کسی شخص کی ضمان میں ہے تو اس کے ضمان میں ہوتے ہوئے اس سے جو نفع حاصل ہوگا وہ اسی شخص کی ملکیت ہوگا جس شخص کے ضمان میں وہ چیز ہوگی۔ تو چونکہ یہ بکری مشتری کے ضمان میں ہے، اس لئے اس عرصہ میں پیدا ہونے والا دودھ بھی اس کی ملکیت ہونا چاہئے۔ اس قاعدہ کی رو سے مشتری پر صرف پہلی قسم کا دودھ لوٹانا لازم ہونا چاہئے یعنی وہ دودھ جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا، اور دوسری قسم کا دودھ جو بعد میں پیدا ہوا، اس کا لوٹانا لازم نہ ہونا چاہئے۔ اب اگر ہم مشتری پر کل دودھ کی قیمت لازم کریں تو اس میں مشتری کا نقصان ہے کیونکہ اس دودھ میں وہ دودھ بھی تھا جو اس کے اپنے ضمان میں پیدا ہوا تھا۔ اور اگر ہم مشتری پر بالکل قیمت لازم نہ کریں تو اس میں بائع کا ضرر ہے کیونکہ عقد کے وقت بکری میں جو دودھ تھا وہ بائع کے یہاں پیدا ہوا تھا۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ مشتری پر اس دودھ کی قیمت لازم ہے جو عقد کے وقت تھا، اور جو دودھ اس کے بعد اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اس کی قیمت واجب نہیں ہے، تو یہ صورت بالکل درست ہے، لیکن ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا؟ یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اب واپسی کا کوئی راستہ

ممکن نہیں، اور جب دودھ کے رد کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو اس کے بغیر شاۃ مصراۃ کے رد کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ اس لئے وہی راستہ باقی رہ گیا ہے جو احنافؒ نے کہا ہے کہ رجوع بالنقصان کرلیا جائے۔

اِمام طحاویؒ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب

اِمام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح معانی الآثار" میں فرمایا کہ یہ حدیث اس اصول "الخراج بالضمان" کے معارض ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے جوابات دیے گئے ہیں مگر کوئی جواب صحیح نہیں بنتا۔

اِمام طحاویؒ کے جواب کا رد

جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے تو یہ اصول اصل میں "زیادۃ متولدۃ غیر منفصلۃ" کے سلسلے میں وارد ہوا ہے، اس لئے اس اصول کے ذریعہ حدیثِ باب کو چھوڑنا درست نہیں، زیادہ سے زیادہ اس دودھ کے معاملے میں اس اصول سے اِستدلال کیاجاسکتا ہے جو دودھ بیع کے بعد مشتری کی ملکیت میں پیدا ہوا۔ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مصالحت پر محمول ہے۔

صرف صاع تمر کی ادائیگی کا حکم خلاف قیاس ہے

حدیث میں جوبات کہی جارہی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص دھوکہ باز ہے، جس نے دھوکہ دیکر تم کو بکری فروخت کی، اس کی بیع فسخ کرنے کے لائق ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو نہ تو قیاس کے مخالف ہے اور نہ اس میں کسی اصول کلّیہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ صاع تمر ادا کرنے کا جو حکم دیا گیا، یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لئے کہ دودھ کی مقدار کم بھی ہوسکتی ہے اور زیادہ بھی ہوسکتی ہے، اور دودھ کی قیمت صاع تمر سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے اور کم بھی ہوسکتی ہے، اب ہرحال میں مشتری کو ایک صاع تمر کا ضامن بنانا یہ بیشک قیاس کے خلاف ہے۔

اِمام ابو یوسفؒ اور حدیثِ باب کی معقول توجیہ

اِس لئے اِمام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں باتوں کو جمع کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیثِ باب کے مطابق مشتری کو واپس کرنے کا اختیار تو ہوگا، لیکن "ضمان" میں صاع تمر کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، بلکہ جتنا دودھ مشتری نے نکال کر استعمال کیا ہو، اس کی قیمت بائع کو ادا کردے۔ اور حدیث میں صاع تمر کا جو ذکر ہے، وہ علی سبیل التمثیل ہے، یا علی سبیل المصالحت ہے، یعنی پورا پورا پتہ لگانا مشکل ہے کہ مشتری نے کتنادودھ استعمال کیاتھا، اس لئے بائع سے کہہ دیا کہ تم ایک صاع تمر لے لو، تاکہ تمہارا حق ادا ہوجائے، اور پھر ایک دوسرے کے حق کو معاف کردو۔ حدیثِ باب کا یہ مطلب ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ مشتری نے آدھا سیر دودھ نکالا ہو یا دس سیر دودھ نکالا ہو، ہر حالت میں صاع تمر واجب ہے، اِس لئے کہ یہ بات بداہت کے خلاف ہے۔ لہٰذا صاع تمر کی تضمین تشریع ابدی نہیں، بلکہ علی سبیل المصالحت بیان کی ہے، اِمام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بڑا ہی معقول ہے۔(۸۵)

باب ماجاء فی اشتراط ظهر الدابة عند البيع

﴿عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه باع من النبي صلى الله عليه وسلم بعيرا واشترط ظهره الى اهله﴾

(۸۶)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک اونٹ فروخت کیا، اور یہ شرط لگائی کہ میں اپنے گھر تک اِس پر سواری کروں گا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ واقعہ پیچھے "باب ماجاء فی کراهية بيع ماليس عنده" کے تحت گزرچکا ہے، وہاں میں نے عرض کردیا تھا کہ اگر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگائی جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کرام کا کیا اختلاف ہے؟ اور ان کے کیا دلائل ہیں؟ اس لئے یہاں ان کو دھرانے کی ضرورت نہیں۔

باب الانتفاع بالرهن

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى

اللّٰه علیه وسلم: الظهر یرکب اذا کان مرهونا ولبن الدر یشرب اذا کان مرهونا، وعلی الذی یرکب ویشرب نفقته ﴾ (٨٧)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جانور پر سواری کی جاسکتی ہے، جبکہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جاسکتا ہے جبکہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور جو شخص اس پر سواری کرے گا یا اس کا دودھ پئے گا اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہوگا"۔

شئ مرہون سے انتفاع کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھوایا، تو مرتہن کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور ہے تو اس کا دودھ پئے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتہن خود برداشت کرے۔ ویسے تمام فقہاء کے نزدیک عام مسلم قاعدہ یہ ہے کہ مرتہن کے لئے شئ مرہون سے انتفاع کرنا جائز نہیں، کیونکہ اگر مرتہن شئ مرہون سے انتفاع کرے گا تو "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ مرتہن نے راہن کو قرض دیا ہوا ہے اور راہن نے اس قرض کی توثیق کے لئے مرتہن کے پاس وہ شئ رہن رکھوائی ہے، لہٰذا اب اگر مرتہن اس شئ سے انتفاع کرے گا تو قرض کے عوض میں انتفاع کرنا لازم آئے گا، جو "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہوکر حرام ہے اور ربا ہے۔ لہٰذا عام حالات میں انتفاع بالمرہون جائز نہیں، لیکن امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت کو انتفاع بالمرہون کی ممانعت والے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب مرتہن اس کو اپنے پاس سے چارہ کھلا رہا ہے اور دوسرے مصارف برداشت کررہا ہے، اس لئے اس کو اس جانور سے انتفاع کرنا اور اس پر سواری کرنا یا اس کا دودھ استعمال کرنا جائز ہے، اور حدیثِ باب ان کی دلیل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

﴿وعلی الذی یرکب ویشرب نفقته﴾

سے مراد مرتہن ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک انتفاع بالمرھون جائز نہیں

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرھون مرتھن کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتھن کے لئے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں، کیونکہ یہ "کل قرض جر نفعا" میں داخل ہوجائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتھن پر واجب نہیں بلکہ راہن پر واجب ہے، لیکن اگر مرتھن نے اس جانور پر خرچہ کیا تو اس صورت میں اس خرچ کے بقدر اس جانور پر سواری کرنا یا اس کا دودھ پینا مرتھن کے لئے جائز ہے، مثلاً مرتھن نے ایک دن میں رہن رکھے ہوئے جانور پر دس روپے خرچ کئے، اب وہ مرتھن دس روپے کا دودھ نکال کر استعمال کرسکتا ہے، یا دس روپے کی مقدار کے برابر سواری کرسکتا ہے۔ لیکن اگر مرتھن نے دس روپے خرچ کئے اور بیس روپے کا دودھ نکال لیا، یا بیس روپے کی اس جانور پر سواری کرلی تو یہ جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء کی دلیل ایک تو وہ عام احادیث ہیں جن میں دائن کو مدیون سے کسی بھی قسم کی منفعت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسے کل قرض جر نفعا فھو ربوا والی حدیث ہے۔ اور ایک حدیث مستدرک حاکم میں حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

﴿لا یغلق الرھن من الراھن لہ غنمہ وعلیہ غرمہ﴾

رہن کو راہن سے بند نہیں کیا جاسکتا، یعنی مرتھن راہن کو رہن سے منتفع ہونے سے نہیں روک سکتا۔ اِس لئے کہ اس رہن کے فوائد راہن ہی کے لئے ہیں، اور اس کی ذمہ داریاں اور خرچہ بھی راہن ہی کے ذمے ہیں۔ اِس حدیث میں "لہ" خبر مقدم ہے، اور "غنمہ" مبتدأ مؤخر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا اس میں حصر پیدا ہوگیا کہ شئی مرھون کے فوائد راہن ہی کو ملیں گے، اور اس کا خرچہ بھی راہن ہی برداشت کرے گا۔ لہٰذا نہ تو اس کے فوائد مرتھن کے لئے ہیں اور نہ ہی اس کا خرچہ مرتھن پر ہے۔

جمہور فقہاء کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ

اس حدیث میں کہیں بھی لفظ "مرتھن" کی صراحت نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا گیا ہے کہ:

﴿الظهر يركب اذا كان مرهونا﴾

یعنی سواری کے جانور پر سواری کی جاسکتی ہے جبکہ وہ رہن ہو، لیکن کون سواری کرے؟ اس کا ذکر حدیث میں نہیں ہے۔ اِسی طرح دوسرے جملے میں یہ فرمایا کہ "دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جائے گا۔ لیکن کون پیئے گا؟ یہ مذکور نہیں۔ اِس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں فاعل مرتھن نہیں بلکہ راہن ہے، یعنی راہن اپنے مرھون جانور پر سواری کر سکتا ہے، اور راہن اپنے مرھون جانور کا دودھ پی سکتا ہے۔ اور آگے یہ فرمایا کہ جو سواری کرے یا دودھ پیئے اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہے، یہاں بھی ہم کہیں گے کہ اس سے مراد راہن ہے۔ لہٰذا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں مرتھن مراد نہیں بلکہ راہن مراد ہے۔

حدیثِ باب کا دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض حدیث میں مرتھن ہی مراد ہو تو پھر حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچہ کے مقابل ہوگا۔ لہٰذا مرتھن جتنا خرچہ کرے، اتنی سواری کرلے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدار نفقہ کے ساتھ مقید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں انتفاع کو نفقہ کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے تو یہ انتفاع مقدار نفقہ کے ساتھ مربوط ہوگا۔ لہٰذا مرتھن جتنا خرچہ کرے اتنا ہی دودھ استعمال کرے یا اتنی سواری کرلے، اس سے زائد دودھ پینا اور سواری کرنا جائز نہیں ہوگا۔(۸۸)

رہن پر مرتھن کا قبضہ ضروری ہے

جمہور فقہاء نے حدیثِ باب کا جو پہلا جواب دیا کہ حدیثِ باب میں سواری کرنے اور دودھ پینے والے سے مراد راہن ہے، اس سے ایک مسئلہ یہ نکلا کہ رہن میں اصل یہ ہے کہ اس پر مرتھن کا قبضہ ہو، کیونکہ رہن سے مقصود دین کی توثیق ہے، لہٰذا رہن کا رکن اعظم "مرتھن کا قبضہ" ہے، اسی لئے قرآن کریم میں فرمایا:

﴿فرهٰن مقبوضة﴾ (البقرة : ۲۸۳)

لہٰذا مرتھن کے لئے ضروری ہے کہ وہ رہن پر قبضہ کرلے۔ اور حدیثِ باب میں راہن کو جب

شئی مرھون سے انتفاع کرنے کی اجازت دی جارہی ہے، اور انتفاع اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک شئی مرھون کو مرتھن کے قبضے سے نکال کر راہن اپنے قبضے میں نہ لے لے، تو اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ جب ایک مرتبہ مرتھن نے شئی مرھون پر قبضہ کرلیا تو رہن درست ہوگیا، تو اب راہن کے لئے اس شئی مرھون پر عاریۃً قبضہ کرنا جائز ہے۔ چنانچہ ہمارے فقہاء حنفیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ راہن کے لئے عاریۃً شئی مرھون کو اپنے قبضے میں لینا جائز ہے، لیکن عاریت پر ہونے کے باوجود وہ چیز رہن ہی سمجھی جائے گی، اگر ہلاک ہوگئی تو وہی حکم ہوگا جو شئی مرھون کے ہلاک ہونے کا ہوتا ہے۔

رہن کی ایک جدید صورت ''الرہن السائل''

اسی سے ہمارے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ یہ کہ رہن کی معروف صورت یہ ہوتی ہے کہ شئی مرھون پر مرتھن کا قبضہ ہوتا ہے، لیکن آج کل تجار کے درمیان رہن کی ایک نئی صورت متعارف ہوگئی ہے، جس کو عربی میں "الرھن السائل" یعنی بہتا ہوا رہن کہا جاتا ہے۔ اِس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شئی مرھون مرتھن کے قبضے میں نہیں دی جاتی، بلکہ وہ بدستور راہن ہی کے قبضے میں رہتی ہے اور وہ اس کو استعمال کرتا رہتا ہے، لیکن سرکاری کاغذات میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں چیز مرتھن کے پاس رہن ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر مرتھن کو مقررہ وقت تک اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس شئی مرھون کو بازار میں فروخت کرکے اپنا قرضہ وصول کرلے۔

مثلاً راہن نے اپنی گاڑی رہن رکھدی۔ اب رہن رکھنے کی اصل صورت تو یہ تھی کہ وہ گاڑی یا کار مرتھن کے قبضے میں دیدے، اور مرتھن اس کو اپنے پاس رکھ لے، اور اس کو گیرج میں رکھ کر تالا لگادے جب تک قرضہ وصول نہ ہو۔ لیکن اس صورت میں دونوں کا نقصان ہے، راہن کا نقصان یہ ہے کہ اس کی کار بند ہوگئی۔ اب اس سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اور کار کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہے۔ اور مرتھن کا نقصان یہ ہے کہ اس کو کار کی حفاظت کرنی پڑرہی ہے، اور کار کو کھڑی کرنے کے لئے ایک مستقل گیرج کی ضرورت ہے، اگر اس کے پاس اپنا گیرج نہیں تو کرایہ پر لے کر اس میں کار رکھے گا۔ تو اِس صورت میں راہن اور مرتھن دونوں کا نقصان ہے۔

ملکیت کے کاغذات کا رہن رکھوانا

اس مشکل کا یہ حل نکالا گیا کہ اس کار کے جو کاغذات ملکیت اور رجسٹریشن بک وغیرہ ہے، مرتھن ان کاغذات اور رجسٹریشن بک کو اپنے پاس رکھ لے، اور کسی سرکاری یا تجارتی ادارے میں یہ درج کرادے کہ یہ کار مرتھن کے پاس رہن ہے، پھر اگر کسی وقت مرتھن کو اپنا قرضہ وصول نہ ہوا تو وہ اس کار کو بازار میں فروخت کرکے اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کرلے گا۔ اور جب تک مرتھن کا قرض ادا نہیں ہوگا اس وقت تک راہن یہ کار کسی تیسرے شخص کو فروخت نہیں کرسکے گا۔ البتہ راہن اِس کار کو استعمال کرسکتا ہے، چنانچہ وہ کار بدستور راہن کے قبضے میں رہتی ہے۔ ایسی کار کو آج کل کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کار پر "چارج" ہے، یعنی بوجھ اور ذمہ داری ہے کہ جب تک قرضہ ادا نہ ہوگا اس وقت تک اس کا مالک اس کو آگے فروخت نہیں کرسکتا، اور مرتھن کو یہ حق حاصل رہے گا کہ اگر اس کو اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کار کو فروخت کرکے اپنا قرضہ وصول کرلے۔ ایسے رہن کو عربی میں "الرھن السائل" کہا جاتا ہے۔ یعنی بہتا ہوا رہن، اس لئے کہ یہ رہن ایک جگہ قائم نہیں رہتا۔

رہن کی یہ صورت جائز ہونی چاہئے

آج کل رہن کی یہ صورت کثرت سے رائج ہے، بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ صورت رہن کے معروف طریق کار کے مخالف ہے، کیونکہ رہن میں یہ ضروری ہے کہ شئ مرھون پر مرتھن قبضہ کرلے۔ لیکن حدیثِ باب سے یہ بات نکل رہی ہے کہ شئ مرھون پر مرتھن کا مستقل قبضہ ضروری نہیں، بلکہ جب ایک مرتبہ مرتھن اس پر قبضہ کرلے اس کے بعد عاریۃً وہ شئ مرھون راہن کو واپس دے سکتا ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی جب مرتھن نے کار کے کاغذات پر قبضہ کرلیا تو ایک طرح سے مرتھن کا اس کار پر قبضہ ہوگیا، اور اس کے بعد اس نے وہ کار عاریۃً راہن کو چلانے کے لئے دیدی۔ لہٰذا یہ رہن سائل کی صورت جائز ہونی چاہئے۔ واللہ سبحانہ اعلم

البتہ یہ کار جب تک راہن استعمال کرتا رہے گا اسی کے ضمان میں رہے گی، لہٰذا اگر اس کار کا ایکسیڈنٹ ہوجائے تو مرتھن اس صورت میں بطور رہن کے دوسری چیز کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

باب ما جاء فی شراء القلادة وفیها ذهب وخرز

عن فضالة ابن عبید رضی الله عنه قال: اشتریت یوم

خيبر قلادة باثنى عشر دينارا فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها اكثر من اثنى عشر دينارا، فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال: لاتباع حتى تفصل ﴾ (۸۹)

حضرت فضالہ ابن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں۔ چنانچہ جب بعد میں میں نے اس کا سونا الگ کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ الگ نہ کرلیا جائے۔

ذھب اور غیر ذھب سے مرکب چیز کی بیع میں امام شافعیؒ کا مسلک

اِس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی چیز ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہو تو اس کی بیع ذھب کے عوض جائز نہیں، جب تک کہ ذھب کو غیر ذھب سے علیحدہ نہ کرلیا جائے، کیونکہ اس صورت میں ربا لازم آجانے کا احتمال رہے گا۔ اِس لئے ذھب کو الگ کرنے کے بعد ذھب کو مثلاً بمثل فروخت کرو اور غیر ذھب کو جس طرح چاہو فروخت کرو، لہٰذا مرکب حالت میں بیع کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کا مسلک

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذھب کو علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں ذھب کی مقدار کتنی ہے؟ اگر سونے کی مقدار علیحدہ کئے بغیر معلوم ہو سکتی ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اس مرکب چیز کو جس سونے کے عوض فروخت کیا جارہا ہے، وہ سونا اس مرکب چیز میں لگے ہوئے سونے سے کچھ زیادہ ہونا ضروری ہے، تاکہ سونے کے مقابلے میں سونا ہوجائے اور زائد سونا دوسری چیز کے مقابل ہوجائے، لہٰذا اگر سونا برابر ہو یا کم ہو تو اس صورت میں بیع جائز نہیں۔ مثلاً ایک ہار ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہے، اور اس ہار میں پانچ تولہ سونا ہے، اب اس ہار کو چھ تولہ سونے یا ساڑھے پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ پانچ تولہ سونا پانچ تولے سونے کے مقابل ہوجائے، اور ثمن میں جو نصف تولہ سونا زائد ہے وہ

غیر ذھب کے مقابلے میں ہو جائے، اِس لئے یہ معاملہ درست ہوجائے گا۔ لیکن اگر اس ہار کو ساڑھے چار تولہ سونے یا پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اِس لئے کہ اِس صورت میں یا تو ساڑھے چار تولہ سونے کا مقابلہ پانچ تولہ سونے سے ہورہا ہے، جس کی وجہ سے تماثل نہ رہا، بلکہ تفاضل ہوگیا، اس لئے حرام ہوگیا، اور جس صورت میں قیمت پانچ تولہ سونا مقرر کی تو وہ صورت بھی ناجائز ہوگی، اس لئے کہ پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو جائے گا اور ہار کے اندر جو غیر ذھب ہے وہ خالی عن العوض ہوجائے گا، اور خالی عن العوض رہنا بھی ربا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ پونے پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہوگیا، اور پاؤ تولہ سونا غیر ذھب کے مقابل ہوجائے گا۔ اور یہ صورت بھی ربا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اِس لئے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ جو سونا اس ہار میں لگا ہوا ہے، اگر علیحدہ کئے بغیر اِس کا وزن معلوم کیا جاسکتا ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جتنا سونا اس ہار میں ہے اس سے تھوڑا زیادہ سونا اس کی قیمت میں دیدیا جائے تو یہ بیع جائز ہوجائے گی۔

اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اِختلاف ہے، چنانچہ "سیف محلی" کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، یعنی ایسی تلوار جو اصل میں تو لوہے کی ہے، لیکن اس پر سونا یا چاندی لگی ہوئی ہے، ایسی تلوار کی بیع میں بھی یہی اِختلاف ہے۔ اِسی طرح یہی اِختلاف "منطقہ مفوضہ" کا ہے، یعنی وہ کمربند اور پیٹی جس پر چاندی لگی ہوئی ہے، اور اس کی قیمت چاندی کے ذریعہ مقرر کی جارہی ہے۔ گویا کہ یہ اختلاف ہر اس مرکب چیز میں ہے جو ذھب اور غیر ذھب سے مرکب ہو اور اس کی قیمت ذھب مقرر کی جارہی ہو یا وہ چیز فضہ اور غیر فضہ سے مرکب ہو اور اِس کی قیمت فضہ کی شکل میں مقرر کی جارہی ہو۔

اسی طرح یہ اختلاف ہر اس مبیع میں جاری ہوگا جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوگی، مثلاً ایک ٹوکری میں گندم اور کھجور مکس ہے، اور اس کی قیمت کھجور کی صورت میں مقرر کی جارہی ہے، تو اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں جب تک گندم اور کھجور کو علیحدہ علیحدہ نہ کرلیا جائے۔ اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے، بشرطیکہ ٹوکری والی کھجور کم ہو، اور جو کھجور بطور ثمن کے دی جارہی ہے وہ زائد ہو، تاکہ کھجور کا کھجور کے

ساتھ تماثل ہوجائے اور زائد کھجور گندم کے عوض ہوجائے۔

مسئلہ مدعجوۃ

اصل میں یہ مسئلہ اور اختلاف کھجور ہی سے نکلا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں ایک پیمانہ کھجور اور غیر کھجور سے مرکب تھا، اور اس کو کھجور کے عوض فروخت کیا جارہا تھا، اس وقت یہ اِختلاف ہوا، اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ بیع درست نہیں ہوگی، امام صاحب نے فرمایا کہ اگر زائد کھجور کے عوض فروخت کیا جائے تو اس کی بیع جائز ہوجائے گی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام "مسئلہ مدعجوہ" مشہور ہوگیا، چنانچہ مندرجہ بالا تمام اِختلافی مسائل اسی کے اندر داخل ہیں۔ اور ان سب کو "مسئلہ مدعجوہ" کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

"مدعجوۃ" ہی کے مسئلہ میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ اگر ذھب مصوغ جو کہ مرکب ہے اس کو ذھب غیر مصوغ مفرد کے بدلے میں بیچا جائے تو احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو سیف محلی کا ہے کہ ذھب غیر مصوغ مفرد زائد ہونا چاہئے ذھب مصوغ مرکب سے۔ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے کہ اس صورت میں ذھب غیر مصوغ اگر ذھب مصوغ مرکب سے کم ہو تو بھی یہ بیع جائز ہے، وہ ذھب مصوغ مرکب کی بنوائی اور محنت کو متقوم شمار کرتے تھے اور اس محنت کے مقابلہ میں بھی ذھب غیر مصوغ مفرد کا ایک حصّہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرامؓ نے ہی تنقید کی اور اس انکار کیا۔ حتیٰ کہ حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا لا اسکن ارضا انت بھا۔ (۹۰)

شافعیہ کا اِستدلال اور اس کا جواب

اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسئلے کی تائید میں حدیثِ باب کو پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف بیان فرمادیا کہ:

﴿لا تباع حتی تفصل﴾

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بات صاف صاف موجود ہے کہ حضرت فضالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ ہار بارہ دینار میں خریدا تھا، اور اس میں سے سونا بارہ دینار سے زائد نکلا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی اصل وجہ یہ تھی کہ قیمت کم تھی اور

ہار میں پایا جانے والا سونا زیادہ تھا، جس کی وجہ سے تفاضل پایا گیا۔ اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگئی، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناجائز قرار دیا، اور پھر بطور مشورہ کے فرمایا کہ آئندہ اس وقت تک بیع مت کرنا جب تک سونے کو الگ نہ کرلو تاکہ صحیح پتہ لگ جائے کہ سونا کتنا ہے اور غیر سونا کتنا ہے؟ اور مرکب ہونے کی صورت میں صحیح صحیح پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں سونا کتنی مقدار میں ہے اور غیر سونا کتنی مقدار میں ہے؟ اس لئے آپ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آجائے تو تم صرف اندازے اور تخمینے سے کام مت لو، بلکہ سونے کو الگ کرکے فروخت کرو اور غیر سونے کو الگ کرکے فروخت کرو"۔

حنفیہ کا اِستدلال

دلیل اس کی یہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین کے بکثرت آثار موجود ہیں جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی ہے جو اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن اگر ذہب مرکب کے مقابلے میں زیادہ ہے تو بیع جائز ہے۔ یہ تمام آثار میں نے تکملہ فتح الملہم میں لکھ دیے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

ویسے بھی اس بیع کے عدم جواز کی علت تفاضل ہے، بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے "قلادہ" کا مسئلہ آیا تو آپ نے اس سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿لا، الذهب بالذهب مثلا بمثل﴾

اِس سے معلوم ہوا کہ اصل علت حرمت تفاضل کا پایا جانا ہے، لہٰذا تماثل کا پایا جانا ضروری ہے، اور جہاں تماثل مفقود ہوگا وہاں عقد ناجائز ہوگا۔ اور حنفیہ یہ جو فرما رہے ہیں کہ ایسے عقد کے اندر ثمن کی طرف والا سونا اور چاندی مبیع میں مرکب سونے چاندی سے زائد ہونی چاہئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اِس صورت میں تماثل یقینی طور پر موجود ہے، اور جب تماثل موجود ہے تو بیع جائز ہونی چاہئے، چاہے اس سونے کو جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

البتہ چونکہ اموال ربویہ میں مجازفت جائز نہیں، اس لئے جہاں تحقیق اور یقینی طور پر یہ معلوم کرنے کی کوئی صورت ہو کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے اور غیر ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ وہاں یہ صورت جائز ہوگی، اور جہاں صرف اٹکل اور اندازے سے معلوم کیا جاسکتا ہو، لیکن یقینی

اور واقعی مقدار معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، وہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ذھب کو غیر ذھب سے الگ کئے بغیر بیع کرنا جائز نہیں۔

یہ اِختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے

لیکن مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب مبیع کو اس کی جنس سے خریدا جارہا ہو، مثلاً قلادہ مرکب بالذھب وبغیر الذھب کو ذھب کے عوض خریدا جارہا ہے، تب یہ اختلاف ہے۔ لیکن اگر مبیع کو اس کے غیر جنس سے خریدا جارہا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ مثلاً سیف محلی بالذھب کو چاندی کے عوض فروخت کرنا بالکل جائز ہے۔ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ جنس تبدیل ہو گئی، اور جنس بدل جانے کی صورت میں تفاضل جائز ہے۔(۹۱)

کمپنیوں کے شیئرز کی حقیقت

اِسی مسئلے سے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ ہے "کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت" کا مسئلہ۔ لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ "شیئر" کیا چیز ہے؟ "شیئر" کو اردو میں حصے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو "سھم" کہتے ہیں یہ "شیئر" درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئر کے حامل کی ملکیت کے ایک متناسب حصّے کی نمائندگی کرتا ہے، مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا "شیئر" خریدتا ہوں تو وہ "شیئر سرٹیفکیٹ" جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، لہٰذا کمپنی کے جتنے اثاثے اور املاک ہیں، "شیئر" خریدنے کے نتیجے میں میں ان سب کے اندر متناسب حصّے کا مالک بن گیا۔

شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت جائز نہیں

اور دوسری طرف کمپنی کے اثاثے اور املاک نقود، دیون اور عروض سب پر مشتمل ہوتے ہیں، اب اگر کوئی شخص اِس کمپنی کا "شیئر" خرید رہا ہے تو وہ شیئر کا مناسب حصّہ خرید رہا ہے جو نقود، دیون اور عروض پر مشتمل ہے، گویا کہ ہر کمپنی کا شیئر (حصّہ) مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نقود اور دیون اموال ربویہ میں سے ہیں اور عروض غیر ربویہ میں سے ہیں، لہٰذا اِمام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان "شیئرز" کی خرید وفروخت اس وقت تک جائز نہیں

جب تک اموال ربویہ کو غیر ربویہ سے علیحدہ نہ کرلیا جائے اور چونکہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں، اِس لئے ان کے نزدیک "شیئرز" کی خرید وفروخت کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید وفروخت میں تفصیل

اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "شیئر" کی خرید وفروخت جائز ہے۔ بشرطیکہ "شیئر" کی قیمت اِس شیئر کے حصّے میں آنے والے نقود اور دیون سے زائد ہو، اگر قیمت اس کے برابر ہو یا کم ہو تو جائز نہیں۔ مثلاً ایک "شیئر" کی قیمت سو روپے ہے، اور ایک "شیئر" کے حصّے میں آنے والے عروض کی قیمت ۶۰ روپے ہے، اور باقی چالیس روپے نقود اور دیون کے مقابلے میں ہیں، اب اگر اس ایک "شیئر" کو ۴۱ روپے میں فروخت کیا جائے، یا اس سے زائد میں فروخت کیا جائے تو یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ چالیس روپے تو نقود اور دیون کے مقابل میں ہوجائیں گے اور ایک روپیہ باقی تمام عروض کے مقابل میں آجائے گا، لیکن اس "شیئر" کو چالیس روپے میں یا ۳۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ چالیس روپے میں فروخت کرنے کی صورت میں نقود اور دیون کے مقابلے میں چالیس روپے وصول ہوگئے، اور باقی عروض خالی عن العوض رہ جائیں گے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اور اگر ۳۹ روپے میں فروخت کیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ نقود اور دیون میں بھی تماثل نہ رہا بلکہ تفاضل ہوگیا، اور عروض بھی خالی عن العوض رہ گئے، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔ لہٰذا اِمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "شیئر" کی بیع اس وقت جائز ہوگی جب "شیئر" کے حصّے میں آنے والے نقود اور دیون کی قیمت ثمن کے مقابلے میں کم ہو، اور ثمن اسکے مقابلے میں زیادہ ہو۔

جس کمپنی کے منجمد اثاثے نہ ہوں اس کے شیئرز خریدنا

اِس مسئلے سے "شیئر" ہی کا ایک اور مسئلہ نکلتا ہے، وہ یہ کہ جب اِبتداءً کوئی کمپنی قائم ہوتی ہے تو وہ اپنی کمپنی کے "شیئر" جاری کرتی ہے، اور لوگوں کو ان کے خریدنے کی دعوت دیتی ہے کہ تم ان کو خرید کر کمپنی میں حصّے دار بن جاؤ، چنانچہ کمپنی نے ایک کروڑ روپے کے "شیئرز" فی کس دس روپے کے حساب سے جاری کئے، اور لوگوں نے وہ "شیئرز" خرید لئے، جس کے نتیجے میں کمپنی کے پاس ایک کروڑ روپیہ جمع ہوگیا، اور ابھی کمپنی نے اس رقم سے کوئی عمارت یا کوئی مشینری وغیرہ

نہیں لگائی، بلکہ ابھی وہ رقم کمپنی کے پاس نقود کی شکل میں موجود ہے، اس وقت میں اس کمپنی کے "شیئرز" کی اسٹاک مارکیٹ میں خرید و فروخت شروع ہوجاتی ہے تو اب سوال یہ ہے کہ اس وقت ان "شیئرز" کو خریدنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس وقت اس کمپنی کے "شیئرز" کو اس کی اصل قیمت پر فروخت کرنا تو جائز ہے، لیکن کمی یا زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ وہ دس روپے کا "شیئر" اس کمپنی کے پاس موجود دس روپے ہی کی نمائندگی کر رہا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص دس روپے کا "شیئر" گیارہ روپے میں فروخت کرے گا تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے اس نے دس روپے دیکر اس سے گیارہ روپے لئے، اس لئے کہ کمپنی نے اس رقم سے کوئی چیز ابھی خریدی نہیں ہے، بلکہ ابھی تک وہ رقم اس کے پاس نقد کی ہی شکل میں موجود ہے۔

متأخرین شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خریداری کا جواز

جیسا کہ میں نے ابھی بتایا تھا کہ شافعیہ کے نزدیک "شیئرز" کی خرید و فروخت کسی صورت میں جائز نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن ہمارے موجودہ دور کے علماء شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر "شیئرز" کی خرید و فروخت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنگی اور پریشانی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ یہ موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی حصہ بن چکا ہے، اس لئے اس کی ممانعت کا قول اختیار کرنا مشکل ہے، اس لئے انہوں نے درمیان کی ایک صورت جواز کی نکالی، وہ یہ کہ اگر کسی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں عروض زیادہ ہیں اور نقود اور دیون کم ہیں۔ مثلاً اکیاون فیصد ۵۱% عروض ہیں اور انچاس فیصد ۴۹% نقود اور دیون ہیں، تو "شیئرز" کی بیع جائز ہے، "لان للاکثر حکم الکل" اور اگر صورت حال اس کے برعکس ہے، مثلاً اکیاون فیصد نقود اور دیون ہیں، اور انچاس فیصد عروض ہیں، تو پھر "شیئرز" کی بیع ان کی نزدیک جائز نہیں۔

باب ماجاء فی اشتراط الولاء والزجر عن ذلک

﴿عن عائشة رضی اللہ عنہا انہا ارادت ان تشتری بریرة، فاشترطوا الولاء، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اشتریہا فانما الولاء لمن اعطی الثمن او لمن ولی النعمة﴾ (۹۲)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خریدنے کا ارادہ کیا تو حضرت بریرہ کے مالک نے ولاء کی شرط لگادی کہ ہم اس شرط پر فروخت کرتے ہیں کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ ان کو خریدلو، اس لئے کہ "ولاء" تو ہر صورت میں اسی کو ملے گی جس نے قیمت ادا کی، یا آپ نے یہ فرمایا کہ "ولاء" اس شخص کو ملے گی جو نعمت کا مالک ہوگا، یعنی جو آزاد کرے گا، لہٰذا ان کا یہ شرط لگانا باطل ہے۔

یہی وہ حدیث ہے جس سے استدلال کرتے ہوئے امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط فاسد لگائی جائے تو شرط فاسد ہوجاتی ہے اور بیع اپنی جگہ درست ہی رہتی ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بیع کو درست قرار دیا اور ولاء کی شرط کو باطل قرار دیا۔ حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم نے یہ جو کہا تھا کہ مقتضائے عقد کے خلاف جو شرط ہو اس سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، یہ اس وقت ہے جب عقد کے اندر ایسی شرط لگائی جائے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہو، اور اگر ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں نہیں تو اس صورت میں شرط فاسد ہوجائے گی اور بیع درست ہوجائے گی۔ چونکہ یہاں بھی "ولاء" کے ملنے اور نہ ملنے میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تو شریعت نے خود ہی طے کردیا ہے کہ ولاء کس کو ملے گی، لہٰذا اس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں، اس لئے اس شرط کے لگانے سے بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ خود شرط ہی فاسد ہوجائے گی۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن حكيم بن حزام رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث حكيم بن حزام يشترى له اضحية بدينار، فاشترى اضحية فاربح فيها دينارا، فاشترى اخرى مكانها، فجاء بالاضحية والدينار الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار:﴾ (۹۳)

حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے مجھے ایک دینار میں ایک قربانی کا جانور خریدنے کے لئے بھیجا، میں نے ایک جانور خریدا، بعد میں مجھے اس میں ایک دینار کا نفع ہوگیا، (وہ اس طرح کہ راستہ میں مجھے ایک آدمی ملا، اس نے پوچھا کہ یہ جانور کتنے میں فروخت کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ دو دینار میں فروخت کرتا ہوں۔ چنانچہ اس آدمی نے وہ جانور دو دینار میں خرید لیا، جس کی وجہ سے مجھے ایک دینار کا نفع ہوگیا) پھر میں نے ایک دینار میں ایک جانور اور خرید لیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وہ جانور اور ایک دینار لے کر حاضر ہوگیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بکری کی قربانی کردو اور دینار کو صدقہ کردو۔

قربانی کا جانور خریدنے سے متعیّن ہو گیا نہیں؟

دینار کو صدقہ کرنے کا جو حکم آپ نے فرمایا، حنفیہ کے نزدیک اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی غنی اور مالدار ہے اور اس پر قربانی واجب ہے، اگر وہ قربانی کا جانور خرید لے گا تو وہ جانور قربانی کے لئے متعیّن نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر بعد میں وہ غنی چاہے تو اس جانور کے بدلے میں دوسرا جانور قربان کر سکتا ہے۔ لہٰذا اگر مالدار شخص اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا جانور خرید لے تو بھی جائز ہے۔ لیکن اگر کوئی ایسا شخص قربانی کا جانور خرید لے جس پر قربانی واجب نہیں تھی، یا کوئی مالدار شخص نفلی قربانی کی نیت سے قربانی کا جانور خرید لے تو اِن دونوں صورتوں میں خریدنے کے بعد وہ جانور قربانی کے لئے متعیّن ہو جاتا ہے، اب اس جانور کو فروخت کرنا یا اس کی جگہ دوسرا جانور بدلنا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس حدیث میں کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب نہیں تھی، آپ تطوعاً قربانی فرما رہے تھے، لہٰذا اس جانور کو فروخت کرنا جائز نہیں تھا، اس لئے اس کے عوض جو دینار حاصل ہوا اس کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب تھی تو اس صورت میں اگرچہ جانور کو فروخت کرنا جائز تھا، لیکن چونکہ آپ نے اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا ارادہ کرلیا تھا، اس لئے جب وہ دینار دوبارہ واپس آگیا تو آپ نے اس کو صدقہ کرنا ہی مناسب سمجھا۔ خلاصہ یہ کہ پہلی صورت میں دینار کا صدقہ کرنا وجوب پر محمول ہوگا، اور دوسری صورت میں تبرع پر محمول ہوگا۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن عروة البارقی رضی اللّٰه عنه قال: دفع الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم دینارا لاشتری له شاة، فاشتریت له شاتین فبعت احدهما بدینار، وجئت بالشاة والدینار الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فذکرله ما کان من امره فقال: بارک اللّٰه لک فی صفقة یمینک فکان بعد ذلک یخرج الی کناسة الکوفة فیربح الربح العظیم فکان من اکثر اهل الکوفة مالا﴾ (۹۴)

حضرت عروۃ البارقی دوسرے صحابی ہیں، ان کے ساتھ بھی اس قسم کا واقعہ پیش آیا، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک دینار دیا کہ میں آپ کے لئے ایک بکری خرید کرلاؤں، میں نے ایک دینار میں دو بکریاں خرید لیں، اور پھر ایک بکری ان میں سے ایک دینار میں فروخت کردی، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا، اور سارا قصہ بیان کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے سودے میں برکت عطا فرمائے۔ اس دعا کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ صحابی بعد میں کوفہ کے مقام کناسہ میں جاتے اور بہت منافع کمایا کرتے تھے، چنانچہ وہ اہل کوفہ میں سب سے زیادہ مالدار ہوگئے۔

باب ماجاء فی المکاتب اذا کان عنده مایودی

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب ما عتق منه وقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: یودی المکاتب بحصة ما ادی دیة حر وما بقی دیة عبد﴾ (۹۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اگر مکاتب کو کوئی حد پہنچ جائے یعنی وہ کسی جرم کا ارتکاب کرلے جس کے نتیجے میں اس پر حد واجب ہوجائے، یا اس کو کسی کی میراث حاصل ہو تو اس صورت میں وہ اپنے آزاد شدہ حصے کے حساب سے وارث ہوگا۔

مکاتب غلام بدل کتابت کی ادائیگی کے بقدر آزاد ہو جائے گا

یہ حدیث اس تصور پر مبنی ہے کہ مکاتب غلام بدل کتابت کا جتنا جتنا حصہ ادا کرتا جائے گا، اتنا اتنا حصہ اس مکاتب کا آزاد ہوتا جائے گا۔ مثلاً فرض کریں کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر مکاتب بنادیا، اگر اس غلام نے پانچ سو روپے ادا کردیئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدھا آزاد ہو گیا۔ اگر اس وقت میں اس مکاتب نے ایسا جرم کرلیا جس کی سزا میں حد جاری کی جاتی ہے۔ مثلاً اس نے شراب پی لی، شراب کی حد آزاد کے لئے اَسی (۸۰) کوڑے ہیں اور غلام کے لئے چالیس کوڑے ہیں، لیکن اس مکاتب غلام پر نصف حد آزاد کی اور نصف حد غلام کی جاری کی جائے گی، یعنی ساٹھ کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ آزاد کی نصف حد چالیس کوڑے ہیں، اور غلام کی نصف حد بیس کوڑے ہیں، اور دونوں کو ملا کر ساٹھ ہو گئے، یہ اس لئے کہ یہ مکاتب نصف آزاد ہے اور نصف غلام ہے، اسی طرح عام حالات میں غلام وارث نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ مکاتب غلام وارث ہو گیا تو نصف آزاد ہونے کی وجہ سے نصف میراث کا مستحق ہو گا۔

یہ حدیث منسوخ ہے

یہ حدیث کسی فقیہ کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، اس لئے کہ اسی باب کی دوسری احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف فرمادیا کہ:

﴿المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم﴾

یعنی مکاتب پورا غلام ہی رہتا ہے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، صحابہ کرام کا عمل بھی اس پر رہا ہے۔ لہٰذا حدیث باب کے بارے میں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے کہ فقہاء اُمّت میں سے کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا، جو اس بات کی علامت ہے کہ فقہاء اُمّت نے اس کو منسوخ سمجھا اور دوسری حدیث کو یعنی "المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم" کو ناسخ قرار دیا۔

مکاتب پوری رقم ادا کرنے تک غلام ہی رہے گا

﴿عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یقول: من کاتب

عبده علی مائة اوقیة فادها الا عشرة اواق او قال: عشرة الدراهم، ثم عجز فهو رقیق ﴾ (۹۶)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے اپنے غلام کو سو اوقیہ چاندی کے عوض مکاتب بنایا، پھر اس غلام نے بدل کتابت میں ۹۰ اوقیہ ادا کردیے، صرف دس اوقیہ باقی رہ گئے، یا یہ فرمایا کہ دس درھم باقی رہ گئے پھر وہ غلام باقی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگیا تو پہلے کی طرح غلام ہی سمجھا جائے گا۔ اس حدیث سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اوپر کی حدیث منسوخ ہے۔

﴿عن ام سلمة رضی اللّٰه عنها قالت: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: اذا كان عند مكاتب احدنكن ما یودی فلتحتجب منه ﴾ (۹۷)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کسی عورت کے مکاتب غلام کے پاس اتنا مال ہو جو وہ بدل کتابت کے طور پر ادا کرسکے تو اس عورت کو چاہئے کہ وہ اس مکاتب غلام سے پردہ کرے۔ یہ حکم تقویٰ اور احتیاط پر محمول ہے، اس لئے کہ وہ غلام عنقریب رقم ادا کرکے آزاد ہوجائے گا، اس کے بعد اس سے تمہارا پردہ ہوجائے گا، اس لئے پہلے سے اس کی تیاری کرو اور پردہ شروع کردو۔

باب ماجاء اذا افلس للرجل غریم فیجد عنده متاعه

﴿عن ابی هریرة رضی اللّٰه عنه عن رسول اللّٰه علیه وسلم انه قال: ایما امرا افلس، ووجد رجل سلعته عنده بعینها، فهو اولی بها من غیره ﴾ (۹۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب کوئی شخص مفلس اور دیوالیہ ہوجائے اور دوسرا شخص اس مفلس کے پاس اپنا سامان بعینہٖ پائے تو وہ شخص اس مال کا دوسرے غرماء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔

مفلس کی تعریف اور اس کا حکم

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات ایک آدمی کے ذمے بہت سے لوگوں کے دیون واجب ہوجاتے ہیں، مثلاً وہ لوگوں سے قرضے لیتا رہا، یہاں تک کہ وہ قرضے بہت زیادہ ہوگئے اور بعد میں وہ ان قرضوں کو ادا کرنے سے عاجز ہوگیا اور اس کا تمام اثاثہ قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس شخص کو "مفلس" قرار دے دیتا ہے۔ اس عمل کو "تفلیس" کہا جاتا ہے، اور اردو میں اس کو "دیوالیہ" کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بارے میں یہ اعلان کردیا جاتا ہے کہ یہ شخص اب "مفلس" ہے۔ "مفلس" قرار دیے جانے کے وقت اس کی ملکیت میں جتنی املاک ہوتی ہیں قاضی ان کا انتظام خود سنبھال لیتا ہے، پھر ان املاک میں جو املاک اس کی ناگزیر ضروریات کی ہوتی ہیں، مثلاً کھانے پینے کی اشیاء اور پہننے کے کپڑے وغیرہ، ان املاک کو چھوڑ کر باقی تمام املاک کو فروخت کرنے کے بعد ان کی قیمت اس کے غرماء کے درمیان قرضوں کے تناسب سے تقسیم کردی جاتی ہے۔ اس صورت میں کسی کو بھی اپنا پورا قرضہ واپس نہیں ملتا، لیکن ہر ایک کو کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے، اب وہ غرماء بقیہ قرض کا مطالبہ اس شخص سے نہیں کرسکتے تاوقتیکہ وہ مفلس شخص دوبارہ غنی اور مالدار نہ ہوجائے، مالدار ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جاسکے گا۔

اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف

اس صورت میں تمام غرماء حق کے اعتبار سے برابر ہوتے ہیں، ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ایک صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک غریم کو دوسرے غرماء پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہوگی۔ وہ صورت یہ ہے کہ مثلاً اس مفلس شخص نے تفلیس سے چند روز پہلے زید سے ایک گھوڑا خریدا اور ابھی اس کی قیمت ادا نہیں کی تھی کہ قاضی نے اس پر مفلس کا حکم لگادیا۔ اور اس وقت وہ گھوڑا اس کے پاس موجود تھا، اب زید اس گھوڑے کا زیادہ مستحق ہے، لہٰذا زید کو وہ گھوڑا مل جائے گا، اور یہ نہیں ہوگا کہ وہ گھوڑا بھی تمام املاک میں شامل ہوکر اس کو بھی فروخت کردیا جائے، اور زید بھی دوسرے غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہوجائے۔ یہ مسلک ائمہ ثلاثہ یعنی امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع مکمل ہوجانے کے بعد وہ گھوڑا اب مشتری یعنی مفلس کی ملکیت میں آگیا، اور اس میں زید کی

ملکیت باقی نہیں رہی، لہٰذا اب زید بھی اس گھوڑے میں دوسرے غرماء کے ساتھ برابر کا شریک ہے، زید کو کوئی فوقیت اور ترجیح دوسرے غرماء پر حاصل نہیں، لہٰذا جس طرح قاضی اس کی دوسری املاک کو بذریعہ نیلام فروخت کرے گا اسی طرح اس گھوڑے کو بھی فروخت کردے گا، اور اس کی قیمت زید اور دوسرے تمام غرماء میں ان کے دیون کے حصوں کے بقدر تقسیم کردی جائے گی،

ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف ارشاد فرمادیا کہ جو شخص مفلس ہوجائے، پھر کوئی شخص اپنا سامان اس کے پاس بعینہٖ پائے تو وہ شخص اس سامان کا دوسرے غرماء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔ اس کے مقابلے میں بعض حنفیہ کی طرف سے ایک حدیث پیش کی جاتی ہے، وہ یہ کہ:

﴿ایما امرا افلس ووجد رجل سلعتہ عندہ بعینھا فھو اسوۃ للغرماء﴾

علامہ ابن حزمؒ نے "المحلی" میں اس کو روایت کیا ہے۔ لیکن اس حدیث کی سند انتہائی کمزور اور ضعیف ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا مدار نوح بن ابی مریم پر ہے جو غلط روایات نقل کرنے میں مشہور ہے، اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس

حنفیہ کا اصل استدلال تو اصول کلّیہ سے ہے، لیکن میں اس میں استیناس کے لئے ایک اور حدیث کا اضافہ کرتا ہوں۔ یہ حدیث ترمذی کی کتاب الزکاۃ میں گزری ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص پر پھل خریدنے کی وجہ سے بہت دیون ہوگئے اور پھل خریدنے کے بعد پیسے ادا نہیں کئے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی خبر پہنچی تو آپ نے غرماء سے فرمایا:

﴿خذوا ما وجدتم لیس لکم الا ذلک﴾

یعنی جو کچھ اس کے پاس ہے وہ اس سے لے جاؤ، اس کے علاوہ تمہیں کچھ نہیں ملے گا۔ اس حدیث سے بطور استدلال نہیں بلکہ بطور استیناس کے کہتا ہوں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ جس شخص کو اس کا اپنا فروخت کیا ہوا پھل بعینہٖ مل جائے اس کو

تو اس کا مالک لے جائے، باقی مال دوسرے غرماء آپس میں تقسیم کرلیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام غرماء مال کے اندر برابر ہیں، کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس میں بیع کا تو ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ آپ نے تو یہ فرمایا کہ جو شخص اپنا سامان مفلس کے پاس بعینہٖ پائے وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ یہ بات تو ہم بھی مانتے ہیں مثلاً اس مفلس شخص نے کسی شخص سے کوئی چیز عاریت کے طور پر لے رکھی ہے، تو اب معیر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ چیز اسکے پاس سے اٹھاکر لے جائے، اس لئے کہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے، دوسرے دائنین کا اس میں کوئی حق نہیں۔ یا مثلاً کسی نے اس مفلس کے پاس کوئی چیز امانت رکھوائی ہے، تو اب افلاس کے بعد مالک اس امانت کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے۔ یا مثلاً مفلس کوئی چیز غصب کرکے لے آیا ہے، اب مغصوب منہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے۔ لہٰذا حنفیہ حدیثِ باب کو عاریت، ودیعت اور غصب پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان صورتوں میں مفلس کی ملکیت ان چیزوں پر آئی ہی نہیں بلکہ یہ بدستور اپنے مالکوں کی ملکیت میں ہیں۔ لہٰذا وہی ان کے حقدار ہوں گے۔

حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے

اس کی تائید مسند احمد کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ:

﴿من سرق له متاعه ووجده عند مفلس بعينه فهو احق به من غيره﴾ (۹۹)

یعنی اگر کسی شخص کا مال چوری ہوگیا پھر وہ مال مفلس کے پاس بعینہٖ مل گیا تو وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ اس روایت سے حنفیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

حدیثِ باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید

دوسری تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کے الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿وجد رجل سلعته عنده بعينها﴾

اس میں لفظ "سلعته" میں جو ضمیر لگی ہے وہ رجل کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی وہ شخص اپنا سامان اس کے پاس پائے۔ اگر یہاں بیع ہوتی تو بیع کے بعد وہ سامان اس کا نہ ہوتا، بلکہ اس کی ملکیت سے خارج ہوجاتا۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ سامان ابھی اسی کی ملکیت میں ہے، اور اس کی ملکیت میں اس وقت ہوگا جب وہ سامان عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ کے ذریعہ سے مفلس تک پہنچا ہو، بیع کے ذریعہ نہ پہنچا ہو۔

اسی طرح اس حدیث میں دوسرا لفظ آیا ہے، "بعینها" اس سے بھی یہی معلوم ہورہا ہے کہ یہاں بیع نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیع کے اندر ملک بدل جاتی ہے، اور تبدل ملک سے سے تبدل عین ہوجاتا ہے۔ حدیث میں جب "بعینها" کا لفظ استعمال ہوا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابھی ملک نہیں بدلی بلکہ وہ چیز بدستور مالک ہی کی ملکیت میں ہے، مفلس کی ملکیت میں نہیں آئی۔

ائمہ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب

حنفیہ کے جواب میں ائمہ ثلاثہ کی طرف سے بعض ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں "بیع" کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہے، اس لئے ان میں عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ وغیرہ کی تاویلات نہیں چل سکتیں۔ لیکن میں نے اپنی کتاب "تکملہ فتح الملہم" میں ان تمام روایات کا استقصاء کرنے کی کوشش کی ہے جن میں بیع کا لفظ وارد ہوا ہے، وہاں پر میں نے تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ درحقیقت یہ راوی کا تصرف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ صحیح روایات میں ثقہ راویوں میں سے اکثر نے "بیع" کے لفظ کا ذکر نہیں کیا، کسی راوی نے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ بیع کے معنی میں ہے، تو روایت بالمعنی کرتے ہوئے "بیع" کے لفظ کا اضافہ کردیا۔ البتہ دو حدیثیں جو بالکل صحیح ہیں اور ان میں بیع کا لفظ آیا ہے وہ صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں، ان کو ضعیف یا شاذ یا روایت بالمعنی نہیں کہہ سکتے۔(۱۰۰)

ائمہ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت

بہرحال: مسائل مجتہد فیہا میں کسی ایک جانب کو بالکلیہ درست ثابت کرنا کہ جس میں دوسری جانب کا احتمال ہی باقی نہ رہے یہ ممکن ہی نہیں، اگر ایسا ہوتا تو پھر ائمہ کے درمیان اختلاف ہی کیوں ہوتا، اس لئے کہ دلائل دونوں جانب ہیں، البتہ حنفیہ کا مذہب اصول کلیہ سے زیادہ قریب ہے، اور

احادیث کے بھی صراحتاً خلاف نہیں، ان میں حنفیہ کے بیان کردہ مذہب کا احتمال پوری طرح پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے حنفیہ پر ملامت کرنا کہ انہوں نے صحیح احادیث کو چھوڑ دیا ہے، یہ بات درست نہیں۔

باب ماجاء فی النھی للمسلم ان یدفع الی الذمی الخمر الخ

﴿عن ابی سعید رضی اللّٰه عنه قال: کان عندنا خمر لیتیم، فلما نزلت المائدة سالت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عنه وقلت: انه لیتیم قال: اهریقوه﴾ (۱۰۱)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس ایک یتیم بچے کی شراب رکھی ہوئی تھی۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شراب حرام نہیں ہوئی تھی۔ جب سورۃ مائدہ نازل ہوئی یعنی آیت حرمت شراب نازل ہوئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس فلاں یتیم کی شراب رکھی ہوئی ہے، اس کا کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو بہادو، "اهریقوا" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے، اصل میں "اریقوا" تھا اراق، یریق، اراقة، سے، خلاف قیاس "ھا" کا اضافہ کردیا۔

شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں

اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کسی بھی طریقے سے شراب آجائے تو اس کا واحد مصرف یہی ہے کہ اس کو بہادے اور ضائع کردے، اس کو سرکہ بناکر استعمال کرنا جائز ہوتا تو آپ اس موقع پر ضرور اس کی اجازت دیدیتے، اس لئے کہ یہ ایک یتیم کا مال تھا اور یتیم کے مال میں سب سے زیادہ احتیاط سے کام لیا جاتا ہے کہ اس کو نقصان نہ پہنچے، لیکن آپ نے فرمایا کہ اس کو بہادو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرکہ بنانا جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شراب کی حرمت اس لئے ہے کہ اس میں خمریت پائی

جاتی ہے، اب اگر کوئی شخص اس کی ماہیت تبدیل کرکے اس کا سرکہ بنالے تو اس کا استعمال جائز ہے، کوئی گناہ نہیں۔ اس کی تائید میں حنفیہ نے ایک حدیث بھی پیش کی ہے جو حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے "نصب الرایہ" میں نقل کی ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿خير الخل خل الخمر﴾

یعنی سب سے اچھا سرکہ وہ ہے جو شراب سے بنایا جائے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنیع اور برائی لوگوں کے دلوں میں اس طرح راسخ کردی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ میلان بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دیدیا گیا تھا۔ اس وجہ سے آپ نے اس کو بہادینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شناعت دلوں میں راسخ ہوگئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان میں شراب بہادینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہوگیا۔ لہٰذا اب اس کو سرکہ بناکر استعمال کرنے کی اجازت ہوگئی۔(۱۰۲)

باب بلا ترجمة

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: اد الامانة الی من ائتمنك ولا تخن من خانك﴾ (۱۰۳)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اس شخص کو امانت ادا کردو جس نے تمہارے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے، اور جس شخص نے تمہارے ساتھ خیانت کی ہے اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔ یعنی اگر کوئی شخص تمہارے کسی مال میں خیانت کرتا ہے تو تم اس سے بدلہ لینے کے لئے یہ نہ سوچو کہ اس نے چونکہ میرے ساتھ خیانت کی ہے لہٰذا میں بھی اس کے ساتھ خیانت کروں، بلکہ یہ سوچو کہ اس کا عمل اس کے ساتھ ہے، تمہارا عمل تمہارے ساتھ ہے، اس کو اس کی خیانت کا گناہ ملے گا، اس لئے تم اس کے ساتھ امانت کا معاملہ کرو اور خیانت نہ کرو۔

"مسئلہ الظفر" میں امام مالکؒ کا مسلک

اس حدیث کا جو دوسرا جزء ہے یعنی "ولا تخن من خانك" اس سے امام مالک رحمۃ اللہ

علیہ نے "مسئلہ الظفر" میں اپنے مسلک پر استدلال فرمایا ہے "مسئلہ الظفر" ایک مسئلے کا لقب ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا کچھ مال دوسرے شخص کے ذمے واجب ہے، وہ مدیون اس مال کو ادا نہیں کررہا ہے، اب اگر اس دائن کے پاس مدیون کا کوئی بھی مال کسی بھی طریقے سے آجائے تو اب سوال یہ ہے کہ کیا دائن کے لئے یہ جائز ہے کہ مدیون کا جو مال اس کے ہاتھ آیا ہے، اس میں سے اپنا حق وصول کرلے؟ اس مسئلہ کو "مسئلہ الظفر" کہا جاتا ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں دائن کسی طرح مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کا مال کسی طرح دائن کے ہاتھ آجائے تو دائن کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا حق اس مال میں سے وصول کرے، بلکہ اس دائن پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ مدیون کا جو مال آیا ہے وہ مدیون کی امانت ہے، لہٰذا اس کو واپس کرے، پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، لیکن خود سے اس کو اپنے پاس رکھ لینا جائز نہیں۔ اور حدیثِ باب کے دوسرے جملے سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

﴿ولا تخن من خانك﴾

یعنی جو تم سے خیانت کرے تم اس سے خیانت مت کرو۔ وہ دین ادا نہ کرکے تمہارے ساتھ خیانت کررہا ہے لیکن تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اور استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دائن کے پاس مدیون کا مال کسی طرح بھی ہاتھ آجائے تو دائن اس میں سے اپنا دین وصول کرلے، خواہ وہ مال اس دین کی جنس سے ہو جو مدیون پر واجب ہے یا اس کی جنس سے نہ ہو، دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک اس کو یہ حق حاصل ہے۔ امام شافعیؒ رحمۃ اللہ علیہ حضرت ھندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ سے استدلال فرماتے ہیں، وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت ہندہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے شوہر بخیل ہیں جس کی وجہ سے میرا اور میری اولاد کا نفقہ صحیح طریقے سے نہیں دیتے، کیا میرے لئے یہ جائز ہے کہ ان کے مال میں سے بقدر نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

﴿خذی مایکفیک وولدک بالمعروف﴾ (۱۰۴)

یعنی معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقہ کے لئے کافی ہو اتنا لے لیا کرو۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ہندہ کو اس بات کی اجازت دیدی کہ وہ اپنا نفقہ اپنے شوہر کے مال سے وصول کرلیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ دائن اپنا حق مدیون کے مال سے وصول کرسکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک دونوں کے درمیان ہے، وہ یہ کہ دائن کے پاس اس کے قبضے میں مدیون کا جو مال آیا ہے، اگر وہ اس کے دین کی جنس میں سے ہے، تب تو دائن کو اس میں سے لینا جائز ہے، مثلاً دین نقد کی شکل میں ایک ہزار روپے تھے، اور دائن کے پاس کسی ذریعے سے مدیون کے ایک ہزار روپے آگئے، تو اب دائن کے لئے جائز ہے کہ ایک ہزار روپے سے اپنا دین وصول کرلے۔ لیکن اگر وہ مال جو دائن کے ہاتھ آیا ہے، دین کی جنس سے نہیں ہے بلکہ کسی اور جنس سے ہے، مثلاً دین ایک ہزار روپے تھا، اور دائن کے پاس مدیون کے کپڑے آگئے، تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں، لہٰذا وہ کپڑے مدیوں کو واپس کرے گا، اور پھر اس سے دین کا مطالبہ کرے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جنس متحد ہونے کی صورت میں دین وصول کرنے کے جواز پر تو حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مذکورہ بالا واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ وصول کرنے کی اجازت دے دی۔ اس لئے کہ نفقہ جو تھا وہ بھی نقد تھا، اور وہ رقم جو ان کے پاس تھی وہ بھی نقد کی شکل میں تھی، اس لئے آپ نے اس سے دین وصول کرنے کی اجازت دے دی۔ اور غیر جنس سے دین وصول کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اگر دین مثلاً نقد تھا اور کپڑے ہاتھ آگئے، تو اس صورت میں دائن اس وقت تک اپنا دین وصول نہیں کرسکے گا جب تک وہ ان کپڑوں کو فروخت نہیں کرے گا، اور اس صورت میں غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا لازم آئے گا، اور جب تک مالک اجازت نہ دے اس وقت تک

بیع بھی درست نہیں ہوتی، اس لئے غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کے الفاظ "ولا تخن من خانک" کا تعلق ہے جس سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ استدلال فرمارہے ہیں تو اس کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ جو شخص اپنا دین وصول کررہا ہے وہ خیانت نہیں کررہا ہے اور حدیثِ باب میں ممانعت "خیانت" کی ہے، لہٰذا یہ صورت "ولا تخن من خانک" میں داخل نہیں۔ اس حدیث کا صحیح محمل یہ ہے کہ مدیون نے دائن کو قرض کی ادائیگی میں بہت تنگ کیا، بالآخر اس نے ادا کر ہی دیا، اب دائن کے پاس کسی طرح مدیون کا مال آگیا، اب وہ بھی اسے انتقاماً تنگ کرتا ہے تو اس سے منع کیا گیا ہے۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے

حنفیہ کا اصل مسلک وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا کہ موافق جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالف جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس زمانے میں لوگوں نے خیانتیں زیادہ کرنا شروع کردی ہیں اور دوسروں کے حقوق دبا کر بیٹھ جاتے ہیں جس کی وجہ سے لوگوں کو اپنا حق وصول کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ پہلے زمانے میں تو قاضی کی عدالت میں جاکر مقدمہ کردیا جاتا تھا اور پورا حق وصول ہوجاتا تھا لیکن آج کل عدالت کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، اس لئے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس ضرورت کے پیش نظر متاخرین حنفیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرمایا کہ اب جس قسم کا بھی مدیون کا مال ہاتھ آجائے اس سے اپنا دین وصول کرنا دائن کے لئے جائز ہے۔(۱۰۵)

باب ماجاء ان العاریۃ مؤداۃ

عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی خطبتہ عام حجۃ الوداع:

العاریۃ مؤداۃ والزعیم غارم والدین مقضی (۱۰۶)

حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبے میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ عاریت واجب الاداء ہے، یعنی جب کوئی شخص کسی سے کوئی چیز عاریت پر لے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے معیر کو وہ چیز واپس کرے۔ اور جو شخص کوئی کفالت لے تو وہ دین دار ہے، یعنی اس پر لازم ہے کہ کفالت کو ادا کرے۔ اور جس شخص کے ذمے کوئی دین ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو ادا کرے۔

شافعیہ کے نزدیک "عاریت" مضمون ہوتی ہے

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین جملے ارشاد فرمائے۔ ایک عاریت کے بارے میں، ایک کفالت لے بارے میں، اور ایک دین کے بارے میں۔ ان میں سے کفالت اور دین کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، لیکن "العاریۃ مؤداۃ" کے جملے کی تشریح کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ "عاریت" مستعیر پر مضمون ہوتی ہے، یعنی ان کے نزدیک "عاریت" اور "دین" میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا اگر کسی شخص نے کوئی چیز عاریت پر لی اور وہ چیز مستعیر کی تعدی کے بغیر بھی ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس چیز کا ضمان معیر کو ادا کرے، گویا کہ ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ ضمان" ہے، اور حدیثِ باب سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "العاریۃ مؤداۃ" یعنی عاریت واجب الاداء ہے، اور ہر حال میں معیر کو لوٹانا ضروری ہے، چاہے تعدی سے ہلاک ہو جائے یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک "عاریت" امانت ہے

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ "عاریت" پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ امانت" ہے، لہٰذا اگر مستعیر کی کسی تعدی کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمے اس کا ضمان آئے گا، لیکن اگر بغیر تعدی کے آفت سماوی کی وجہ سے وہ "عاریت" ہلاک ہو گئی، یا کوئی چوری کر کے لے گیا، حالانکہ اس نے اس کی حفاظت کا اہتمام کیا تھا تو اس صورت میں مستعیر پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ حنفیہ بھی حدیثِ باب کے الفاظ "العاریۃ مؤداۃ" سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس

حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "ادا" کا لفظ استعمال فرمایا "قضاء" کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، جبکہ دین کے اندر "قضاء" کا لفظ استعمال کرتے ہوئے فرمایا: "الدین مقضی" اور "ادا" اور "قضاء" میں فرق ہے، "ادا" کہا جاتا ہے "تسلیم عین ماوجب" کو اور قضاء کہا جاتا ہے: "تسلیم مثل ماوجب" کو۔ اور "عاریت" میں "تسلیم عین ماوجب" ضروری ہے، لہٰذا جب تک عین باقی ہے اس وقت تک اس کا عین واپس کرنا ضروری ہے، اس میں آپ نے "قضاء" کا حکم نہیں دیا کہ اگر "عین" موجود نہ ہو تو اس کے مثل ادا کرنا ضروری ہے، جبکہ دین کے اندر آپ نے "قضاء" کا حکم دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر "عین" موجود نہ ہو تب بھی اس کا مثل یعنی "ضمان" ادا کرے گا، لہٰذا "ضمان" کا حکم دین میں ہے، عاریت میں نہیں۔(۱۰۷)

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن قتادة عن الحسن عن سمرة رضی اللّٰه عنه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: علی الید ما اخذت حتی تودی قال قتادة: نسی الحسن فقال: هو امینك لا ضمان علیه یعنی العاریة﴾ (۱۰۸)

حضرت قتادہؒ حضرت حسن بصریؒ سے اور وہ حضرت سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انسان کے ہاتھ پر واجب ہے وہ چیز جو اس نے لی، یہاں تک کہ وہ اس کو ادا کرے۔ "ید" سے مراد "ید مستعیر" ہے۔ اس حدیث کو حضرت قتادہؒ حضرت حسن بصریؒ سے روایت کررہے ہیں، چنانچہ حضرت قتادہؒ نے اس کو روایت کرنے کے بعد فرمایا کہ حضرت حسن بصریؒ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے بعد میں انہوں نے فرمایا کہ وہ مستعیر تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔

حضرت قتادہؒ کا حضرت حسن بصریؒ پر اعتراض

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی وہی مسلک تھا جو حنفیہ کا مسلک ہے، یعنی عاریت پر مستعیر کا قبضہ "قبضہ امانت" ہے۔ حضرت قتادہؒ جو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے اس حدیث کو روایت کررہے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ جو میرے استاذ ہیں، انہوں نے خود مجھ سے یہ روایت بیان کی تھی کہ:

﴿علی الید ما اخذت حتی تودی﴾

جس کا مطلب حضرت قتادہؒ کے خیال میں یہ تھا کہ مستعیر کے ذمے ضمان واجب ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے آپ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ:

﴿ھو امینک لا ضمان علیہ﴾

وہ تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔ گویا کہ حضرت قتادہؒ نے اپنے استاذ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اعتراض کیا کہ انہوں نے حالانکہ یہ حدیث روایت کی تھی، لیکن اس کے باوجود وہ عاریت کے مضمون ہونے کے قائل نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں وہ یہ حدیث بھول گئے، اگر یہ حدیث ان کو یاد ہوتی تو وہ عاریت کو "مضمون" قرار دیتے۔

حضرت حسن بصریؒ کا مسلک

یہ حضرت قتادہؒ کا اپنا خیال ہے جس کا انہوں نے اظہار فرمایا، لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو بھول گئے ہوں، بلکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ حدیث ان کو یاد تھی، البتہ انہوں نے اس حدیث کو اسی معنی پر محمول کیا ہو جس پر حنفیہ نے محمول کیا ہے، وہ یہ کہ وہ عاریت کی چیز جب تک موجود ہے اور ہلاک نہیں ہوئی، اس وقت تک لینے والے پر واجب ہے کہ وہی چیز واپس لوٹائے۔ اس میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں۔

قولہ الا ان یخالف

مگر یہ کہ وہ معیر کی ہدایات کی مخالفت کرے تو اس صورت میں اس پر ضمان آجائے گا، مثلاً معیر نے اپنی سائیکل عاریت پر دیتے ہوئے اس سے کہا کہ تم اس سائیکل کو کچے میں مت چلانا، اب اگر مستعیر نے اس ہدایت کی مخالفت کرتے ہوئے کچے میں لے گیا اور اس کی وجہ سے سائیکل کو نقصان ہوگیا تو اب مستعیر پر ضمان آئے گا، اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے اور معیر کی ہدایت کی مخالفت کی ہے۔

باب ما جاء فی الاحتکار

﴿عن معمر بن عبد اللہ بن فضلۃ رضی اللہ عنہ قال:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يحتكر الا خاطي، فقلت لسعيد: يا ابا محمد انك تحتكر قال: ومعمر قد كان يحتكر (۱۰۹)

حضرت معمر بن عبداللہ بن فضلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ احتکار نہیں کرتا مگر گناہ گار۔ مطلب یہ ہے کہ احتکار کرنا گناہ ہے۔ "احتکار" کے معنی ہیں کہ "کسی چیز کی ذخیرہ اندوزی اس نیت سے کرنا کہ میں اس وقت اس کو نکالوں گا جب بازار میں اس کی قلت بہت زیادہ ہوجائے گی، اور اس کی وجہ سے میں لوگوں سے زیادہ قیمت وصول کر سکوں گا۔ اس کو "احتکار" اور ذخیرہ اندوزی کہتے ہیں، یہ ذخیرہ اندوزی انسان کی ضرورت کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے اور جانوروں کے کھانے کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر لعنت بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا: "المحتكر ملعون"۔

کن اشیاء کا احتکار جائز نہیں؟

کھانے پینے کی اشیاء میں تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان میں احتکار جائز نہیں۔ لیکن ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں احتکار جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غذائی اجناس کے علاوہ دوسری اشیاء میں احتکار جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احتکار ہر ضرورت کی چیز میں ناجائز ہے۔ جو حضرات فقہاء احتکار کو غذائی اجناس کے ساتھ خاص کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ "احتکار" کا لفظ لغت میں غذائی اجناس کی ذخیرہ اندوزی ہی پر دلالت کرتا ہے، دوسری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی پر "احتکار" کا لفظ دلالت نہیں کرتا۔ اس لئے صرف غذائی اجناس کے احتکار کی ممانعت ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غذائی اجناس میں احتکار کی ممانعت کی جو علت پائی جارہی ہے وہ یہ کہ لوگوں کو اس چیز کی ضرورت ہے، لیکن محتکر نے لوگوں سے اس کے منہ مانگے دام وصول کرنے کی خاطر اپنے گودام میں اس کا ذخیرہ کیا ہوا ہے، تو یہ علت جس طرح غذائی اجناس میں پائی جاتی ہے اسی طرح دوسری اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے، اس لئے تمام ضرورت کی اشیاء میں احتکار ناجائز ہے۔

احتکار کی ممانعت کی علت "ضرر" ہے

لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ "احتکار" کی ممانعت اسی وقت ہے جب اس کی ذخیرہ اندوزی کی وجہ سے عوام کو ضرر پہنچے، عوام کو اس چیز کی ضرورت ہو، اور یہ شخص اس کو فروخت کرنے کے لئے نہ نکالے۔ لیکن اگر اس شخص کی ذخیرہ اندوزی سے عوام کو ضرر نہیں پہنچ رہا ہے، بلکہ بازار میں اس چیز کی فراوانی ہے تو اس صورت میں ذخیرہ اندوزی کرنے کی ممانعت نہیں اور اس پر کوئی گناہ نہیں۔ گناہ اس وقت ہے جب لوگ ضرورت مند ہوں اور یہ شخص گرانی پیدا کرنے کے لئے ذخیرہ اندوزی کر رہا ہو۔(۱۱۰)

انسان کی "ملکیت" پر شرعی حدود و قیود

یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے جو اصول میں نے آپ کو کتاب البیوع کے شروع میں بتایا تھا، وہ یہ کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے، وہ بالکل آزاد ہے، لیکن شریعت نے "مالک" کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اس کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرے کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیدیا، جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود و قیود نہیں، بلکہ حدود و قیود کی پابند ہے۔ اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے، سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ کی ملکیت ہے، اس نے وہ مال تمہیں دیکر تمہیں مالک بنادیا، لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالیٰ کے احکام کے تابع ہے، اور اس کا پابند ہے، اس لئے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے۔

فقلت لسعید: یا ابا محمد! انک تحتکر

محمد بن ابراہیم جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت سعید بن مسیبؒ سے میں نے یہ حدیث سنی تو میں نے ان سے کہا کہ اے ابو محمد! آپ تو احتکار کرتے ہیں؟ تو جواب میں حضرت سعید بن مسیبؒ نے فرمایا کہ میرے استاذ حضرت معمر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی احتکار کیا کرتے تھے۔ مطلب ان کا یہ تھا کہ ہم لوگ ایسی اشیاء کا ایسے اوقات میں احتکار کرتے ہیں

جس کی وجہ سے عوام کو ضرر نہ پہنچے۔ چنانچہ حضرت سعید بن مسیبؒ سے مروی ہے کہ وہ زیتون اور درخت سے گرنے والے پتے جو چوپائے کی غذا کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں، ان کا احتکار کیا کرتے تھے۔

باب ماجاء في بيع المحفلات

﴿عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تستقبلوا السوق ولا تحفلوا، ولا ينفق بعضكم لبعض﴾ (۱۱۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "تلقی الجلب" مت کرو، اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ اور اونٹوں میں تحفیل مت کرو، یعنی جس طرح بکری کے اندر تصریہ کرنا جائز نہیں کہ اس کا دودھ نہ نکالنا تاکہ اس کے تھن دیکھ کر خریدنے والے کو دھوکہ لگ جائے، یہ عمل اونٹنی کے اندر مت کرو۔ اور تم میں سے کوئی شخص دوسرے کے لئے سامان کو رواج نہ دے، یعنی دوسرے کا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ موٹ زیادہ قیمت نہ لگائے، مثلاً ایک شخص دکان پر آیا اور ایک چیز کی خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اتنے میں تیسرا شخص درمیان میں آکر اسی چیز کو زیادہ قیمت پر خریدنے کی پیش کش کردے تاکہ خریدار کو دھوکہ دیدے، حالانکہ اس تیسرے شخص کو خریدنا مقصود نہیں ہے۔ اس کو "نجش" کہا جاتا ہے، حدیث کے آخری جملے میں اسی کی ممانعت فرمائی ہے"۔

باب ماجاء في اليمين الفاجرة يقتطع بها مال المسلم

﴿عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من حلف على يمين وهو فيها فاجر، ليقتطع بها مال امرء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان﴾ (۱۱۲)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کوئی قسم کھائے اور وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہو تاکہ اس قسم کے ذریعہ کسی

مسلمان کا مال لے اڑے تو وہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوں گے۔ حضرت اشعث اس وقت مجلس میں موجود تھے، انہوں نے یہ حدیث سن کر فرمایا کہ: خدا کی قسم، یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں بیان فرمائی تھی، اس طرح کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کا جھگڑا تھا، اس نے وہ زمین دینے سے انکار کردیا تو میں نے اس یہودی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟ میں نے کہا نہیں، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھالو، میں نے عرض کیا کہ حضور یہ تو یہودی ہے، یہ جھوٹی قسم کھا کر میرا مال لے اڑے گا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿ان الذین یشترون بعهد الله وایمانهم ثمنا قلیلا الخ﴾ (آل عمران: ۷۷)

باب ماجاء اذا اختلف البیعان

﴿عن ابن مسعود رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا اختلف البیعان، فالقول قول البائع والمبتاع بالخیار﴾ (۱۱۳)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب بیع کے بعد متبایعین کے درمیان کوئی اختلاف پیدا ہوجائے، مثلاً مبیع یا ثمن کی مقدار پر اختلاف ہوجائے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا۔ قول معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری کے پاس مبیع کی مقدار کے سلسلے میں بینہ ہے تو وہ بینہ پیش کرے اور اپنے دعوے کو ثابت کرے، اور اگر بینہ نہیں ہے تو پھر بائع کو قسم دی جائے گی، وہ جتنی مقدار پر قسم کھالے گا اتنی مقدار پر بیع منعقد ہوجائے گی۔ البتہ اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے تو اس مقدار پر بیع کو باقی رکھے یا بیع کو فسخ کردے۔

بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں، بعض صورتوں میں بائع کا قول معتبر ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مشتری کا قول معتبر ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کردیا جاتا ہے۔ اس حدیث میں صرف ایک صورت کا بیان ہے، تفصیل نہیں ہے۔

باب ماجاء فی بیع فضل الماء

﴿عن ایاس بن عبد المزنی رضی اللّٰہ عنہ قال: نهی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع الماء﴾ (۱۱۴)

حضرت ایاس بن عبد المزنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کی بیع سے منع فرمایا۔

کون سے پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں؟

پانی کی بیع مختلف طریقوں سے ہوسکتی ہے اور ہر ایک کا حکم الگ ہے، جو پانی دریاؤں اور سمندروں اور نہروں میں ہوتا ہے وہ مباح عام ہے، ہر شخص کو اس سے استفادہ کرنے کا حق حاصل ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ حدیثِ باب کا ایک محمل تو یہی پانی ہے۔ دوسرے اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص مذکورہ بالا مباح پانی کو بھر کر اپنے پاس رکھ لے، اور اس پانی کا اپنے برتن میں یا اپنے حوض اور ٹنکی میں احراز کرلے تو وہ شخص پانی کا مالک بن جاتا ہے۔ اب اس صورت میں اس پانی کو فروخت کرنا جائز ہے، اور حدیثِ باب میں پانی بیچنے کی جو ممانعت ہے وہ اس قسم کے پانی پر لاگو نہیں ہوتی۔

ذاتی کنویں کے پانی کی بیع میں فقہاء کا اختلاف

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنا ذاتی کنواں ہے، اس ذاتی اور مملوک کنویں کے پانی کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ قول فیصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پینے کے لئے پانی مانگ رہا ہے یا جانوروں کو پلانے کے لئے، اور وقتی ضرورت پوری کرنا چاہتا ہے تو ایسے شخص کے ہاتھ پانی فروخت کرنا جائز نہیں بلکہ اس کو مفت دے دینا چاہئے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے پاس جمع کرنے کے لئے اور اپنے پاس ذخیرہ کرنے کے لئے پانی مانگ رہا ہے، یا اپنے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لئے پانی مانگ رہا ہے تو اس صورت میں اس کو مفت دینا ضروری نہیں۔ البتہ کھیتوں کی سیرابی کے لئے جو پانی لیا جاتا ہے فقہاء کرام نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ اس کی بیع درست نہیں، لیکن اس کی بیع درست نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ پانی کی بیع ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ کھیتوں کے سیراب کرنے کے لئے جو پانی دیا جائے گا اس کی مقدار کا

تعیّن کرنا مشکل ہے جس کی وجہ سے مبیع مجہول ہوگی، لہٰذا اس جہالت کی وجہ سے اس کی بیع سے منع کیا گیا، لیکن اگر کوئی طریقہ ایسا نکل آئے جس کی وجہ سے پانی کی مقدار متعین ہوسکے تو اس صورت میں اس پانی کی بیع جائز ہوگی۔

حنفیہ کا اصل مسلک تو بیع الماء کے ناجائز ہونے کا ہے، لیکن بعض متاخرین حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے جہاں ضرورت نہ ہو وہاں پانی خریدنے سے احتیاط کرنی چاہئے، لیکن جہاں پانی حاصل کرنے کا بیع کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہ ہو اور ضرورت شدید ہو تو اس صورت میں متاخرین حنفیہ کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔(۱۱۵)

خود رو گھاس سے روکنے کے لئے حیلہ کرنا

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان النبی صلی الله عليه وسلم قال: لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء﴾ (۱۱۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لوگوں کو بچے ہوئے پانی سے منع نہ کیا جائے گھاس سے منع کرنے کی خاطر۔ مطلب یہ ہے کہ خود رو گھاس تو مباح عام ہوتی ہے، چاہے وہ گھاس کسی شخص کی ذاتی زمین میں پیدا ہوجائے وہ گھاس مباح عام ہے، زمین کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو اس گھاس کے کاٹنے سے روک دے اور منع کردے، اب اگر کوئی شخص اس گھاس پر اپنے مویشی چراتا ہے تو اس کے لئے مویشی چرانا بھی جائز ہے۔ لیکن مالک زمین گھاس سے منع کرنے کے لئے یہ حیلہ کرتا ہے کہ مویشی کے مالک سے کہتا ہے کہ ٹھیک ہے، مویشی چرانے کی تو اجازت ہے، لیکن بعد میں تمہارے جانوروں کو پانی پینے کی اجازت نہیں دیں گے۔ ظاہر ہے کہ جب پانی پینے کی اجازت نہیں ملے گی تو لوگ اپنے مویشی بھی وہاں پر چرانے کے لئے نہیں لائیں گے، اس طرح یہ گھاس سے منع کرنے کا ایک حیلہ ہوجائے گا۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے سے منع فرمایا کہ یہ حیلہ کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ جب خود رو گھاس مباح عام ہے تو پھر پانی پلانے کی اجازت بھی دے دینی چاہئے۔

باب ماجاء فی کراهية عسب الفحل

﴿عن ابن عمر رضی الله عنهما قال: نهی النبی صلی الله

علیہ وسلم عن عسب الفحل ﴾ (۱۱۷)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ "عسب الفحل" کا مطلب یہ ہے کہ نر مادہ کے ساتھ جفتی کرے، مثلاً گائے کا مالک یہ چاہتا ہے کہ میری گائے حاملہ ہوجائے، اور اس کے پاس کوئی بیل موجود نہیں ہے تو وہ بیل کے مالک سے کہتا ہے کہ تم اپنا بیل بھیج دو تاکہ وہ بیل گائے کے ساتھ جفتی کرے، اور اس کے نتیجے میں وہ حاملہ ہوجائے۔ اس پر بیل کا مالک کرایہ وصول کرتا ہے، یہ کرایہ وصول کرنا بیل کے مالک کے لئے جائز نہیں۔ اس کو "عسب الفحل" کہتے ہیں۔ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

بیل کے مالک کا اعزاز واکرام جائز ہے

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ ان رجلا من کلاب سال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن عسب الفحل، فنہاہ، فقال یا رسول اللّٰہ! ان نطرق الفحل فنکرم فرخص لہ فی الکرامۃ﴾ (۱۱۸)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ کلاب کے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نر کو کرایہ پر دینے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ ان صحابی نے کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! جب ہم اپنے نر کو کسی مادہ کے مالک کے پاس لیجاتے ہیں تو ہمارا کچھ اکرام کیا جاتا ہے، یعنی کچھ ضیافت کردی جاتی ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرام کی اجازت دیدی۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے سے کوئی کرایہ طے نہیں ہوا تھا، لیکن جب نر کا مالک اپنا نر لے کر آیا تو مادہ کے مالک نے اس کی کچھ خاطر تواضع کردی یا کوئی ہدیہ دیدیا، اور کوئی شرط وغیرہ طے نہیں ہوئی تھی تو اس کی آپ نے اجازت عطا فرمادی۔

باب ماجاء فی ثمن الکلب

﴿عن ابی مسعود الانصاری رضی اللّٰہ عنہ قال: نہی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب ومہر البغی وحلوان الکاہن﴾ (۱۱۹)

حضرت ابو مسعود الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے اور زانیہ کی اجرت سے اور کاھن کی مٹھائی سے منع فرمایا "حلوان" اصل میں اسی اجرت کو کہتے ہیں جو کسی کاھن کو دی جاتی تھی گویا کہ کاھن کی اجرت حرام ہے، زانیہ کی اجرت بھی حرام ہے، اور کتے کی اجرت بھی حرام ہے۔

کتے کی خرید و فروخت کا حکم

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں، اور اگر کوئی شخص بیع کرے تو بائع کے لئے اس کی قیمت لینا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا قول مختار یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس کی قیمت لینا بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کھانے کے لئے بھی کتے کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال

حضرات حنفیہ اور مالکیہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو نسائی میں آئی ہے، اس روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

﴿نهى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ثمن الكلب الا كلب صيد﴾ (۱۲۰)

اس روایت میں "الا کلب صید" کا استثناء موجود ہے، لیکن ساتھ ہی امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت نہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اول تو جس روایت میں یہ مرفوعاً مروی ہے اس کے تمام رجال ثقات ہیں، لہٰذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے۔ اور اگر اس روایت کو مرفوع نہ مانا جائے یعنی "عن رسول اللّٰه" کا لفظ نہ بھی ہو تب بھی حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جن الفاظ سے یہ روایت بیان فرمائی ہے، اس کے لحاظ سے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہے، وہ الفاظ یہ ہیں:

﴿نهى عن ثمن الكلب الا كلب صيد﴾

اس میں لفظ "نھی" آیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ "منع کیا گیا ہے" مطلب یہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا اگر "عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کا لفظ روایت میں صراحتاً موجود نہ ہو، تب بھی حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہے، اور وہ روایت قابل استدلال ہے، اس کے متعدد متابعات موجود ہیں۔

صحابہؓ اور تابعینؒ کے فتاویٰ سے استدلال

اس کے علاوہ متعدد صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ سے ایسے متعدد فتاویٰ منقول ہیں جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے کتے کو ہلاک کردے تو اس کا تاوان اس کے ذمے لازم آئے گا، اور تاوان اسی چیز کا لازم آسکتا ہے جس کی بیع ہو سکتی ہو، اور جو چیز بیع کا محل نہ ہو اس کا تاوان لازم نہیں آتا۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور غالباً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ ہے جس میں انہوں نے تاوان ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے تابعین کے بھی فتاویٰ ہیں۔ لہٰذا ان صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس کتے کا پالنا جائز ہے اس کتے کو فروخت کرنا بھی جائز ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

اور حدیثِ باب کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں، ایک توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہو جس کا پالنا جائز نہ ہو۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں "الا کلب صید" کا استثناء موجود ہے۔ اور منسوخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آپ نے متعدد احادیث میں پڑھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتوں کے احکام تشدید سے تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں، چنانچہ ابتداء میں حکم یہ تھا کہ ان کو مار ہی ڈالو، پھر بعد میں صرف کالے کتے کو مارنے کا حکم آیا۔ پھر بعد میں کتے کو پالنے کی مطلق ممانعت آئی، پھر اس کے بعد کلب صید اور کلب زرع کا استثناء آیا۔ اس طرح اس کے بارے میں احکام تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابتداء میں ہر کتے کی بیع ناجائز تھی اور بعد میں اس کی اجازت ہوگئی، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد صحابہ کرامؓ نے اس کا تاوان مقرر فرمایا۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں "نہی" تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ایک باب میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت آرہی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نهى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور﴾

اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی کو بھی شامل کرلیا گیا ہے، حالانکہ بلی کی بیع کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، لہٰذا اس حدیث میں "نہی" کو کراہت تنزیہی پر ہی محمول کرنا پڑے گا۔ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں "ثمن کلب" کو "اجرۃ الحجام" کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ حجام کی اجرت باجماع جائز ہے، اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حجام کو اجرت عطا فرمائی، اس روایت میں بھی ممانعت کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے گا۔ بہرحال یہ تینوں توجیہات اس حدیثِ باب میں ہو سکتی ہیں۔(۱۲۱)

باب ماجاء في كسب الحجام

﴿عن ابن محيصة اخي بني حارثة عن ابيه انه استاذن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم في اجارة الحجام، فنهاه عنها، فلم يزل يساله ويستاذنه حتى قال: اعلفه ناضحك واطعمه رقيقك﴾ (۱۲۲)

ابو محیصہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حجام کے اجارہ کی اجازت طلب کی تو آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ لیکن وہ مسلسل آپ سے اس کے بارے میں پوچھتے رہے اور اجازت طلب کرتے رہے یہاں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: وہ اجرت اپنے اونٹ کو کھلادو اور اپنے غلام کو کھلادو۔

اجرت الحجام جائز ہے

اس حدیث میں "حجام کی اجرت" سے آپ نے منع فرمایا، یہ ممانعت باجماع اُمت تحریم پر محمول نہیں ہے، اور خود حدیث باب بھی حرمت پر دلالت نہیں کررہی ہے، اس لئے کہ اگر حرام ہوتی تو اپنے غلام کو کھلانا بھی حرام ہوتا، لیکن آپ نے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ یہ کوئی اچھا پیشہ نہیں ہے،

کیونکہ اس پیشے میں انسان کو مسلسل نجاست میں ملوث رہنا پڑتا ہے، اس لئے کہ حجام اپنے منہ سے انسان کے جسم کا گندہ اور ناپاک خون چوس کر کھینچتا ہے جس کی وجہ سے اس کے منہ میں بھی خون آجاتا ہے، اس وجہ سے اس پیشے میں ایک طرح کی خباثت ہے، اس لئے بطور پیشے کے اس کو پسند نہیں فرمایا، جہاں تک اس کے جواز کا تعلق ہے وہ اگلی حدیث سے ثابت ہورہا ہے۔

باب ماجاء من الرخصة فی کسب الحجام

﴿عن حمید قال: سئل انس رضی اللّٰہ عنه عن کسب الحجام، فقال انس: احتجم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم وحجمه ابو طیبة، فامرله بصاعین من طعام، وکلم اهله فوضعوا عنه من خراجه، وقال: ان افضل ماتداویتم به الحجامة، او ان من امثل دوائکم الحجامة﴾ (۱۲۳)

حضرت حمید فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حجامت کی کمائی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجامت کروائی اور ابوطیبہ نے حجامت کی، تو آپ نے ان کو بطور اجرت دوصاع طعام دینے کا حکم فرمایا، (چونکہ وہ غلام تھے) اس لئے آپ نے ان کے آقا سے بات کی، اس بات چیت کے نتیجے میں ان کے آقاؤں نے اس کا خراج کم کردیا۔ "خراج" کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زمانے میں بعض اوقات آقا اپنے غلام پر ایک مقدار مقرر کردیتا تھا کہ تم روزانہ اتنی رقم کما کر لاؤ اور مجھے دو، جس دن غلام مقررہ مقدار کی رقم نہ لاتا تو اس کی پٹائی ہوتی تھی یا کوئی اور تنگی اس پر آقا کردیتا تھا، اس مقررہ مقدار کو "خراج" کہا جاتا تھا۔ اور آپ نے فرمایا کہ سب سے افضل چیز یا سب سے افضل دوا جس کے ذریعہ تم علاج کرو وہ حجامت ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة ثمن الکلب والسنور

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنه قال نهی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن ثمن الکلب والسنور﴾ (۱۲۴)

اس کے بارے میں پیچھے تفصیل کے ساتھ عرض کردیا تھا کہ یہ کراہت تحریمی نہیں، بلکہ تنزیہی

ہے۔

بلی کی بیع جائز ہے، گوشت حرام ہے

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ قال: نہی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن اکلَ الھر وثمنہ﴾ (۱۲۵)

جیسا کہ پیچھے تفصیل سے عرض کردیا کہ بلی کی بیع بالاتفاق جائز ہے، اور جب بیع جائز ہے تو اس کا ثمن بھی جائز ہے البتہ اس کا گوشت حرام ہے، اور جس چیز کا گوشت حرام ہو اس کی بیع کا حرام ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، مثلاً گدھا یا گھوڑا وغیرہ یا دوسرے غیر ماکول اللحم جانور ہیں جو سواری اور بار برداری کے کام آتے ہیں، ان کی بیع جائز ہے، اور اس پر تقریباً اجماع ہے کہ بلی کی بیع حرام نہیں۔ البتہ اس حدیث کی وجہ سے اتنا کہا جائے گا کہ اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

باب بلاترجمة

﴿عن ابی ھریرة رضی اللّٰہ عنہ قال: نہی عن ثمن الکلب الاکلب الصید﴾ (۱۲۶)

اس کے بارے میں بھی پیچھے تفصیل آچکی۔ لیکن اس حدیث کی سند پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث "ابو المھزم" سے مروی ہے، اور ابو المھزم ضعیف ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ابو المھزم واقعی ضعیف ہیں، لیکن متعدد حضرات نے ان کی متابعت کی ہے، مثلاً ولید بن عبداللہ اور مثنیٰ بن الصباحؒ یہ اس کے دو متابع متعدد کتب حدیث میں موجود ہیں۔ لہٰذا متابعت اور تعدد طرق کی وجہ سے یہ حدیث حسن لغیرہ ہوگئی ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة بیع المغنیات

﴿عن ابی امامۃ رضی اللّٰہ عنہ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لا تبیعوا القینات ولا تشتروھن ولا تعلموھن ولا خیر فی تجارة فیھن وثمنھن حرام فی مثل ھذا انزلت ھذہ الآیة: ومن الناس من یشتری لھو الحدیث لیضل عن سبیل اللّٰہ الی اخر الایة﴾ (۱۲۷)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: گانے والی عورتوں کو نہ بیچو۔ پہلے زمانے میں باندیاں ہوتی تھیں، ان میں سے بعض باندیاں گانا بجانا بھی جانتی تھیں، اور گانے کے شوقین لوگ ان کی زیادہ قیمت لگاتے تھے۔ "قینات" کے معنی ہیں گانے والی عورت، اس لئے آپ نے منع فرمایا کہ نہ ان کو بیچو، نہ خریدو، نہ ان کو گانا بجانا سکھاؤ، اور ان کی تجارت میں بھی کوئی بھلائی نہیں، اور ان کا ثمن حرام ہے۔ اور انہی گانے بجانے والی باندیوں کے بارے میں قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی تھی جس میں ان کی بیع کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ ان یفرق بین الاخوین الخ

﴿عن ابی ایوب رضی اللّٰہ عنہ قال: سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: من فرق بین والدۃ وولدھا، فرق اللّٰہ بینہ وبین احبتہ یوم القیامۃ﴾ (۱۲۸)

حضرت ابو ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا، آپ نے فرمایا کہ جو شخص بچے اور اس کی ماں کے درمیان تفریق کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے اور اس کے احبہ کے درمیان تفریق کردیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ماں اور بیٹے کا مالک بن گیا، وہ دونوں غلام تھے، اب آقا نے ماں کو ایک کے ہاتھ فروخت کردیا اور بچے کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا۔ تو ایسا کرنا جائز نہیں۔

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ قال: وھب لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم غلامین اخوین، فبعت احدھما، فقال لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: یا علی: ما فعل غلامک؟ فاخبرتہ، فقال: ردہ ردہ﴾ (۱۲۹)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام ہبہ فرمائے جو آپس میں بھائی تھے، میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کردیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے پوچھا کہ اے علی! دوسرا غلام کیا ہوا؟ میں نے بتادیا کہ فروخت کردیا، آپ نے فرمایا کہ اس کو لوٹاؤ۔ کیونکہ اس طرح بھائیوں کے درمیان تفریق کرنا ٹھیک نہیں۔

باب ماجاء فی من یشتری العبد ولیستغله ثم یجد به عیبا

﴿عن عائشة رضی الله عنها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی ان الخراج بالضمان﴾ (۱۳۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے۔ "خراج" کے معنی ہیں "آمدنی"۔ جس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا، اس کا واقعہ یہ تھا کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور پھر اس غلام کو نوکری پر لگادیا جس کی وجہ سے آقا کو آمدنی ہوتی رہی، بعد میں اس غلام کے اندر عیب نکل آیا جس کی وجہ سے غلام کو بائع پر واپس کرنا پڑا، جب غلام واپس کیا تو اس وقت یہ سوال پیدا ہوا کہ جتنے روز یہ غلام مشتری کے پاس رہا اور اتنے روز مشتری کو اس غلام کے ذریعہ جو آمدنی حاصل ہوئی اس کا کیا ہوگا؟ کیا آمدنی بھی واپس کرنی پڑے گی یا وہ آمدنی مشتری کی ملکیت سمجھی جائے گی؟ چنانچہ اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا کہ: "الخراج بالضمان" یعنی آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے، یعنی جس وقت یہ غلام مشتری کے قبضے میں تھا اس وقت اس غلام کا ضمان مشتری پر تھا، لہٰذا اگر اس دوران وہ ہلاک ہوجاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، اور جب مشتری کے ضمان میں تھا تو اس دوران جو آمدنی ہوئی وہ آمدنی بھی مشتری کی ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہوگا، وہ اس کے لئے حلال طیب ہے۔ جیسے کہ میں پہلے بھی عرض کرچکا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "الخراج بالضمان" شریعت کے بہت اہم اصول میں سے ہے۔ "یستغله" کے معنی ہیں کہ وہ اس سے آمدنی حاصل کرتا ہے، "استغلال" کے معنی ہیں آمدنی حاصل کرنا۔

باب ماجاء من الرخصة فی اکل الثمرة للماربها

﴿عن ابن عمر رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من دخل حائطا فلیاکل، ولا یتخذ خبنة﴾

(۱۳۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو شخص کسی باغ میں داخل ہو تو وہ اس باغ کا پھل کھالے لیکن چھپا کر نہ لے جائے۔

"خبنۃ" کے معنی ہیں وہ چیز جس کو آدمی اپنے کپڑے میں چھپالے، البتہ یہ کھانے کی اجازت بھی عرف کے ساتھ مشروط ہے، بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ اگر کوئی شخص باغ کے اندر آیا ہے تو اس باغ کا مالک اس کو پھل کھانے سے منع نہیں کرتا، ایسے علاقوں میں پھل کھانا جائز ہے۔ اور بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ جو پھل زمین پر گر جاتا ہے اس کے کھانے کی تو اجازت ہوتی ہے، لیکن درخت سے توڑنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ چنانچہ ان علاقوں میں اسی کے مطابق حکم ہوگا، چنانچہ بعض احادیث میں بھی یہ صراحت آئی ہے کہ جو پھل نیچے گر گیا ہے اسے کھالو، مگر درخت سے توڑ کر مت کھاؤ۔ اور بعض علاقوں میں کسی بھی قسم کے پھل کھانے کی اجازت نہیں ہوتی، ایسی صورت میں کوئی بھی پھل کھانا جائز نہیں ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس کا مدار علاقے کے عرف پر ہے، اگر اجازت ہو تو کھالے ورنہ نہ کھائے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن رافع بن عمرو رضی اللّٰہ عنہ قال: کنت ارمی نخل الانصاری فاخذونی فذھبوا بی الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقال: یا رافع لم ترمی نخلھم؟ قلت: یا رسول اللّٰہ: الجوع، قال: لا ترم، وکل ما وقع اشبعک اللّٰہ وارواک﴾

(۱۳۲)

حضرت رافع بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں ایک انصاری کے کھجور کے درخت پر تیر مارہا تھا تاکہ کھجوریں گریں تو ان کو کھاؤں، انہوں نے مجھے پکڑلیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے، آپ نے مجھ سے پوچھا: اے رافع! کیوں تیر مار رہے تھے؟ میں نے جواب دیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بھوک سے مجبور ہوکر، آپ نے فرمایا: تیر مت مارو، البتہ جو کھجور خود سے گر جائے وہ کھالو، اللہ تعالیٰ تمہیں سیر کرے اور سیراب کرے۔ چونکہ وہاں عرف یہی تھا، اس لئے آپ نے توڑنے سے منع فرمادیا۔

باب ماجاء فی النھی عن الثنیا

﴿عن جابر رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ

وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والثنيا الا ان تعلم﴾ (۱۳۳)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ اور مخابرۃ اور ثنیا سے منع فرمایا۔ محاقلہ اور مزابنہ کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ "مخابرہ" یہ مزارعت کی ایک خاص صورت ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ مزارعت کے بیان آجائے گی۔ البتہ اتنی بات سمجھ لیں کہ "مخابرۃ" کی وہ صورت منہی عنہ ہے جس میں زمین کا مالک زمین کے کس خاص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کرلے کہ اس خاص حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی، باقی تمہاری ہوگی۔ یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ پیداوار اس خاص حصے ہی میں ہو دوسری جگہ پر نہ ہو، اس لئے اس سے منع فرمایا۔

قوله: والثنيا الا ان تعلم

"ثنیا" یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باغ کا سارا پھل تمہیں فروخت کرتا ہوں، مگر دو درخت کا پھل فروخت نہیں کرتا اور وہ دو درخت متعین نہیں کئے، تو یہ "ثنیا" ہے، یعنی استثناء ہے جو کہ جائز نہیں، لیکن اگر وہ دو درخت متعین کرکے بتادے کہ فلاں دو درخت ہیں تو بیع جائز ہے۔

باب ماجاء في كراهية بيع الطعام حتى ليستوفيه

﴿عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: واحسب كل شى مثله﴾ (۱۳۴)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کے لئے آگے فروخت کرنا جائز نہیں جب تک وہ اس کو اپنے قبضے میں نہ لے لے۔ یہ مسئلہ پیچھے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔ آگے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ہر چیز میں یہی حکم ہے کہ جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس وقت تک اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس ممانعت کی علت پیچھے گزر چکی ہے، یعنی "ربح مالم يضمن" یعنی جو چیز ابھی ضمان میں نہیں آئی اس پر نفع لینا بھی

جائز نہیں۔

باب ماجاء فی النهی عن البیع علی بیع اخیه

﴿عن ابن عمر رضی الله عنهما عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: لا یبیع بعضکم علی بیع بعض، ولا یخطب بعضکم علی خطبة بعض﴾ (۱۳۵)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے اور دوسرے کے خطبے پر خطبہ نہ کرے۔

"بیع پر بیع" کا مطلب

"بیع پر بیع" نہ کرنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ایک بیع پہلے ہو چکی ہے، اور اب دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس سے بیع فسخ کردو اور مجھ سے بیع کرلو، یہ عمل ناجائز ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہاں پر لفظ "بیع" "سوم" کے معنی میں ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ابھی دوسرے سے بھاؤ تاؤ کررہا ہے اور بائع اس کو بیچنے پر تقریباً آمادہ ہوگیا ہے لیکن دوسرا شخص درمیان میں آکر یہ کہے کہ میں اس سے زیادہ پیسے لگاتا ہوں، یہ چیز مجھے فروخت کردو۔ تو یہ صورت جائز نہیں۔

دوسرے کے پیغام پر پیغام دینا

"خطبة علی خطبة اخیه" کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے نکاح کا پیغام دیا ہوا ہے، اور لڑکی والے اس پیغام پر راضی بھی ہونے لگے ہیں اور مائل ہوگئے ہیں، اب دوسرے شخص کو اسی لڑکی کے نکاح کا پیغام دینا جائز نہیں۔ یہ ممانعت اسی صورت میں ہے جب میلان ہو چکا ہو، لیکن اگر میلان نہیں ہوا ہے تو دوسرے شخص کو پیغام دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

باب ماجاء فی بیع الخمر والنهی عن ذلک

﴿عن ابی طلحة رضی الله عنه انه قال: یا نبی الله انی اشتریت خمرا لایتام فی حجری، قال: اهرق الخمر

واکسر الدنان ﴿ (۱۳۶)

حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں ایک مرتبہ فرمایا کہ یا نبی اللہ! میں نے ان یتیم بچوں کے لئے جو میری پرورش میں ہیں، کچھ شراب خریدی ہے۔ خریدنے کے بعد حرمت کا حکم آگیا ہے، اب میں کیا کروں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شراب بہادو اور مٹکے توڑ دو۔ اس حدیث سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استدلال فرمایا کہ "خمر" کی بیع جائز نہیں کیونکہ اگر بیع جائز ہوتی تو آپ ان یتیموں کی شراب کی بیع کو ضرور جائز قرار دیتے۔ مسلمان کے لئے خمر کی بیع کا حرام ہونا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے، البتہ یہ اجماع خمر بالمعنی الحقیقی کی بیع پر ہے، اور "خمر بالمعنی الحقیقی" کا اطلاق "النی من ماء العنب" پر ہوتا ہے، یعنی انگور کے کچے شیرے سے جو شراب کشید کی جاتی ہے وہ اصل میں "خمر" ہے، اور اس کی بیع باجماع حرام ہے۔

"الکحل" کی خرید و فروخت

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسی حکم میں تین اور شرابیں بھی داخل ہوجاتی ہیں، ایک طلا، ایک نقیع الذبیب، ایک نقیع التمر، ان کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ ان کے علاوہ جتنی شرابیں ہیں، اگر ان کی بیع کے اغراض درست ہوں تو پھر ان کی بیع امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالکل جائز ہے، البتہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ان کی بیع بھی ناجائز ہے۔

مثلاً "الکحل" ہے، یہ بہت سی سائنٹفک اغراض کے لئے استعمال ہوتا ہے، مثلاً دواؤں میں، رنگوں میں، کیمیکلز وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے، چونکہ اس کا جائز استعمال موجود ہے اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر اس کی خرید و فروخت کی گنجائش موجود ہے۔(۱۳۷)

﴿عن انس رضی اللہ عنہ قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایتخذ الخمر خلا، قال: لا ﴿ (۱۳۸)

اس کے بارے میں پیچھے گزرچکا کہ ابتداء میں اس کی ممانعت کی گئی تھی، بعد میں اس کی اجازت ہوگئی تھی۔

باب ماجاء فی احتلاب المواشی بغیر اذن الارباب

﴿عن سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ

علیه وسلم قال: اذا اتی احدکم علی ماشیة فان کان فیها صاحبها فلیستاذنه، فان اذن له فلیحتلب ولیشرب، وان لم یکن فیها احد فلیصوت ثلاثا، فان اجابه احد فلیستاذنه، فان لم یجبه احد فلیحتلب ولیشرب ولا یحمل ﴾ (۱۳۹)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کوئی شخص مویشیوں کے پاس آئے تو اگر ان مویشیوں کا مالک وہاں موجود ہو تو دودھ نکالنے سے پہلے ان سے اجازت لے لے، اگر وہ دودھ کی اجازت دیدے تو دودھ نکال کر پی لے، اور اگر وہاں کوئی مالک ان کا موجود نہیں ہے اور اس کو دودھ کی ضرورت ہے تو اس کو چاہئے کہ تین مرتبہ آواز دے، اگر کوئی جواب دیدے تو اس سے اجازت لے لے، اور اگر تین مرتبہ آواز دینے کے باوجود جواب نہ ملے تو پھر دودھ نکال کر پی لے۔ البتہ دودھ ساتھ لے کر نہ جائے۔

مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک سے انتفاع کرنا

اس حکم کا مدار بھی عرف پر ہے، جس علاقے میں مویشیوں کے مالک کی طرف سے اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اگر کوئی مسافر بھوکا ہو اور اس کو دودھ کی ضرورت ہو تو وہ دودھ پی سکتا ہے تو ان علاقوں میں اجازت کے بغیر بھی دودھ پینا جائز ہے۔ لیکن جہاں ایسا عرف نہ ہو وہاں اجازت کے بغیر دودھ پینا جائز نہیں۔

گویا کہ اصول یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس کی کسی چیز سے انتفاع جائز نہیں، اب اگر اجازت صریح حاصل ہو جائے تب بھی انتفاع جائز ہو جاتا ہے یا اجازت صریحہ نہیں ہے بلکہ متعارفہ ہے کہ اگر مالک موجود ہوتا تو اجازت دے دیتا تو ایسی صورت میں بھی انتفاع کرنا جائز ہے۔ لیکن جہاں اجازت متعارفہ نہ ہو وہاں انتفاع جائز نہیں۔

باب ماجاء فی بیع جلود المیتة والاصنام

﴿عن جابر بن عبد اللّٰه رضی اللّٰه عنه انه سمع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم عام الفتح، وهو بمکة یقول: ان

الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام، فقيل: يا رسول الله! ارايت شحوم الميتة، فانه يطلى به السفن ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: قاتل الله اليهود، ان الله حرم عليهم الشحوم، فاجملوه ثم باعوه، فاكلوا ثمنه ﴾ (۱۴۰)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ: اللہ تعالیٰ نے شراب کی اور مردار کی اور خنزیر کی اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے۔

جہاں تک "شراب" کا تعلق ہے، تو شراب انگور کی بنی ہوئی ہوتی ہے جس کو اصلاً لغت کے اعتبار سے "خمر" کہا جاتا ہے، اس کی بیع تو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اسی کے حکم میں تین شرابوں کا اور اضافہ کیا ہے، ایک طلا، دوسرے نقیع الذبیب، تیسرے نقیع التمر۔ ان کے علاوہ جو دوسری شرابیں ہیں چونکہ وہ اصلاً نجس نہیں ہوتی اور ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس لئے ان کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البتہ پینے کے معاملے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ ہے، وہ یہ کہ "ما اسكر كثيره فقليله حرام" لیکن بیع کے معاملے میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے وہ یہ کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ ہر شراب کی بیع جائز ہے کیونکہ ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے۔

جس چیز کا جائز استعمال موجود ہو، اس کی بیع

بیع کے بارے میں اصول بھی یہ ہے کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، اور جس چیز کا جائز استعمال ممکن نہ ہو بلکہ وہ چیز ہمیشہ ناجائز کاموں میں ہی استعمال ہوتی ہو تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اسی سے افیون، بھنگ، اور چرس کا حکم بھی نکل آیا کہ ان کا کھانا تو ناجائز ہے کیوں کہ یہ نشہ آور ہوتی ہیں لیکن چونکہ ان کا جائز استعمال بھی موجود ہے اس لئے کہ بعض دواؤں میں یہ چیزیں استعمال ہوتی ہیں، اس لئے ان کی بیع جائز ہے۔ اب اگر کوئی ان کو ناجائز استعمال کرتا ہے تو وہ اس کا اپنا فعل ہے، اس کی ذمہ داری بائع پر عائد نہیں ہوگی۔

اصنام کی بیع من حیث ھی ھی جائز نہیں

"اصنام" کی بیع جو اس حدیث میں حرام کی گئی ہے، وہ "من حیث ھی ھی" اور "من حیث انھا اصنام" اس کی بیع حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص "صنم" کو اس کے مادے کے لحاظ سے فروخت کرے، مثلاً سونے کا بنا ہوا بت ہے، وہ بائع اس کو سونے کی قیمت کے اعتبار سے فروخت کررہا ہے تو یہ بیع جائز ہے۔ البتہ اس صورت میں بھی اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اس کو توڑ دے تاکہ وہ "صنم" باقی نہ رہے، البتہ "صنم" کی حیثیت سے فروخت کرنا جائز نہیں۔

مردار کی چربی کا حکم

کسی نے سوال کیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمیں بتایئے کہ مردار کی چربی کا کیا حکم ہے؟ اس کو فروخت کرسکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ اس کی چربی سے کشتیوں کو روغن کیا جاتا ہے، اور وہ چمڑے پر ملا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ لوگ (چراغ جلاکر) روشنی حاصل کرتے ہیں۔ "استصباح" کے معنی ہیں، روشنی حاصل کرنا۔ جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: نہیں، وہ مردار کی چربی حرام ہی ہے۔ اس موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان یہودیوں کو مار ڈالے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، لیکن انہوں نے اس چربی کو پگھلایا اور پھر فروخت کرکے اس کی قیمت کھالی۔ یہودیوں نے چربی استعمال کرنے کا یہ حیلہ کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہم پر "شحم" چربی حرام کی گئی ہے، اور لفظ "شحم" کا اطلاق چربی پر اس وقت تک ہوتا ہے جب تک اس کو پگھلایا نہ گیا ہو، اور پگھلانے کے بعد اس کو "شحم" نہیں کہا جاتا بلکہ اس کو "ودک" کہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کو پگھلالیا تو اب یہ "شحم" نہ رہی بلکہ "ودک" ہوگئی، اور یہ ہمارے لئے حرام نہیں۔ حالانکہ حقیقت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی، لہٰذا ان کا یہ حیلہ درست نہیں تھا۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے کی مذمت بیان فرمائی۔

نام کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

اس سے یہ اصول معلوم ہوا کہ محض نام کے بدل جانے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، اور حلت و حرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر ماہیت ہی بدل جائے، مثلاً "خمر" کی ماہیت بدل کر "خل" بن گیا تو اس صورت میں حکم بھی بدل جاتا ہے، یعنی حرمت کا حکم بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ

شی طاہر اور حلال ہوجاتی ہے۔

ممانعت کی نص ہو تو بیع جائز نہیں

یہ جو اوپر عرض کیا کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، لیکن اگر ممانعت کی نص موجود ہو تو اس صورت میں چاہے اس کے استعمال کی جائز صورت ممکن ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

باب ماجاء فی کراھیة الرجوع من الھبة

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لیس لنا مثل السوء العائد فی هبته کالکلب یعود فی قیئه﴾ (۱۴۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ہمارے لئے یہ بری مثال نہ ہونی چاہئے کہ اپنے ہبہ کو واپس لینے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتا قے کرکے اس کو چاٹ لے۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کردی ہے تو اب اس سے وہ چیز واپس نہ لینی چاہئے، اور اس کا واپس لینا ایسا ہی ہے جیسے کتے کا قے کرکے چاٹنا۔

رجوع عن الھبہ میں شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک

اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جب کوئی شخص کوئی چیز ہبہ کردے تو اب واہب کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے، نہ قضاءً نہ دیانۃً۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک رجوع عن الھبہ جائز ہے۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رجوع عن الھبہ صرف ایک صورت میں جائز ہے، وہ یہ کہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کی ہو تو باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے سے وہ چیز واپس لے لے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر غیر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا ہے تو واپس لینا جائز ہے۔ اور اگر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا ہے تو ہبہ دی ہوئی چیز واپس لینا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے غیر ذی رحم محرم کو ہبہ دیا اور موہوب لہ نے اس ہبہ کے عوض واہب کو کوئی

چیز دے دی، تو اس صورت میں بھی ہبہ سے رجوع کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں، اور اگر کوئی عوض نہیں دیا تو پھر رجوع عن الھبہ جائز ہے۔

حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کا جواب

امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿الواھب احق بھبتہ مالم یثب منھا﴾

یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو اس کے ہبہ کا کوئی عوض نہ دیا گیا ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حدیثِ باب ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کا قے کر کے چاٹنے کے مثل قرار دیا۔ حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں: ایک جواب یہ دیا گیا کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا ناجائز اور حرام ہے، بلکہ اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا خلاف مروّت ہے، اسی لئے آپ نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کے قے چاٹنے سے تشبیہ دی، اور کتے کے لئے قے چاٹنا حرام نہیں ہوتا، آپ نے یہ مثال نہیں دی کہ انسان اپنی قے کر کے چاٹ لے، اس سے معلوم ہوا کہ جب ممثل بہ حرام نہیں تو ممثل بھی حرام نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب بہت رکیک اور کمزور ہے، کیونکہ اس مثال کے ذریعہ آپ نے اس فعل کی غلیظ تشنیع بیان فرمائی، لہٰذا یہ کہنا کہ چونکہ کتے کے لئے یہ فعل حلال ہے اس لئے رجوع عن الھبہ بھی حلال ہے، یہ بات محاورات کے خلاف ہے۔

"دیانۃً" اور "قضاءً" کا اختلاف

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیثِ باب میں دیانت کا بیان ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی صحیح قول یہ ہے کہ دیانۃً واھب کے لئے ہبہ سے رجوع کرنا درست نہیں۔ اگرچہ قضاءً وہ رجوع نافذ ہو جائے گا۔ اور جو حدیث حنفیہ نے اپنے استدلال میں پیش کی ہے اس میں "قضاءً" کا بیان ہے، یعنی اگر قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ جائے گا تو قاضی اس کو واپس کر دے گا۔ شافعیہ اس کے برعکس کہہ سکتے ہیں کہ حدیثِ باب میں قضاءً کا بیان ہے اور دوسری حدیث "الواھب احق بھبتہ" میں

دیانت کا بیان ہے۔ بہرحال احادیث کی رو سے دونوں باتیں محتمل ہیں، اور ایسے ہی معاملات میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، کسی ایک جانب کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔ دونوں طرف دلائل موجود ہیں۔ اور دونوں حدیثوں پر کلام بھی ہوا ہے، اور جو حدیث حنفیہ نے پیش کی ہے، اس کی سند پر شافعیہ کی طرف سے کلام کیا گیا ہے، لیکن میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں اس حدیث کے تمام طرق اور شواہد ذکر کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے اور سند کی کمزوری کی وجہ سے اس کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

باپ اپنے بیٹے سے رجوع عن الھبہ کرسکتا ہے

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال: لا یحل لا حد ان یعطی عطیۃ فیرجع فیھا الا الوالد فیما یعطی ولدہ﴾ (۱۴۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کسی شخص کے لئے حلال نہیں کہ وہ عطیہ دے اور پھر اس سے رجوع کرے، سوائے والد کے کہ اس نے جو مال اپنے بیٹے کو بطور ھبہ دیا ہے اس سے رجوع کرسکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کسی ذو رحم محرم کو ہبہ کیا ہے تو اس سے رجوع کرنا جائز نہیں اور بیٹا بھی ذو رحم محرم ہے تو اس سے بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اجازت "انت ومالک لابیک" کی قبیل سے ہے، یعنی باپ کو اپنے بیٹے کی تمام املاک میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے کا حق بھی حاصل ہو۔ لہٰذا بیٹے سے ہبہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔(۱۴۳)

باب ماجاء فی العرایا والرخصۃ فی ذلک

﴿عن زید بن ثابت رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن المحاقلۃ والمزابنۃ، الا انہ قد اذن لا ھل العرایا ان یبیعوھا بمثل خرصھا﴾ (۱۴۴)

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔ "محاقلہ" اور "مزابنہ" کے معنی اور ان کی ممانعت کے بارے

میں تفصیل گزر چکی ہے۔ البتہ اہل عرایا کو آپ نے اس بات کی اجازت دی کہ وہ "عرایا" کو اس کے اندازے کے مثل سے فروخت کردیں۔

"عرایا" میں شافعیہ کا مسلک اور تشریح

متعدد احادیث میں "عرایا" کی اجازت وارد ہوئی ہے۔ لیکن "عرایا" کیا چیز ہے جس کی بیع کی آپ نے اجازت عطا فرمائی۔ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان بہت اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم میں بیع "مزابنہ" کرنے کو "عرایا" کہتے ہیں جو کہ جائز ہے، اور اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہوتو وہ "مزابنہ" ہے اور حرام ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کوئی شخص درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو پانچ وسق سے کم کھجوروں کے عوض فروخت کرتا ہے، تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، یہ بیع "عرایا" ہے۔ گویا کہ ان کی نزدیک "مزابنہ" اور "عرایا" میں صرف یہ فرق ہے، کہ "مزابنہ" پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے اور "عرایا" پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور تشریح

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "عرایا" جمع ہے "عریۃ" کی اور "عریۃ" کے معنی ہیں "عطیہ"۔ پہلے زمانے میں لوگ بعض اوقات اپنے کھجور کے درخت کا پھل پکنے سے پہلے یا کاٹنے سے پہلے کسی فقیر کو ہدیہ کردیتے تھے اور اس سے یہ کہتے کہ اس درخت کا پھل تمہارا ہے۔ جس نے درخت دیا اس کو "معری" اور جس کو دیا اس کو "معریٰ لہ" کہتے ہیں۔ وہ "معریٰ لہ" چونکہ تنگ دست ہوتا ہے اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ یہ پھل جو مجھے ہبہ کیا گیا ہے ابھی مل جائے حالانکہ وہ پھل ابھی درخت پر لگا ہوا ہے یا وہ چاہتا ہے کہ اس پھل کا نفع اور اس کے عوض کوئی چیز مجھے ابھی مل جائے، اس لئے وہ یہ کرتا ہے کہ درخت کا پھل کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور اس سے یہ کہتا ہے کہ فلاں درخت کا پھل یا کھجور تم لے لو اور مجھے کٹی ہوئی کھجوریں اس کے بدلے میں دیدو تاکہ میں اس کو ابھی استعمال کرلوں یا اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت کو اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات میں خرچ کروں۔ اس کو "بیع العرایا" کہا جاتا تھا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں اس کو جائز قرار دیا۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں کہ اصلاً تو یہ بیع حرام ہونی چاہئے تھی، کیونکہ یہ "مزابنہ" ہی ہے، لیکن لوگوں کی ضروریات اور حاجات کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ نے پانچ وسق تک اس کی اجازت دیدی۔ اس کو مختصر لفظوں میں "بیع الموهوب له عرية من غير الواهب" کہا جاسکتا ہے۔

مالکیہ کا مسلک اور تفسیر

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ "بیع العرایا" کی یہ تفسیر فرماتے ہیں کہ بعض اوقات باغ کا مالک اپنے باغ کے ایک درخت کا پھل کسی فقیر اور محتاج کو ہبہ کردیتا تھا اور پھر پھل کاٹنے کے زمانے میں باغ کا مالک اپنے بیوی بچوں کے ساتھ باغ کے اندر قیام کرلیتا تھا تاکہ وہاں رہ کر پھل بھی کھائیں اور تفریح بھی کریں۔ لیکن وہ فقیر اپنے درخت کا پھل توڑنے کے لئے بار بار صبح شام باغ میں آجاتا جس کی وجہ سے مالک اور اس کے بیوی بچوں کو پریشانی ہوتی، اس لئے مالک اس فقیر سے کہتا کہ تم اس درخت کا پھل مجھے فروخت کردو، اور اس کے عوض مجھ سے کٹی ہوئی کھجوریں لے لو، چنانچہ وہ فقیر کٹی ہوئی کھجور لیکر چلا جاتا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ "بیع العرایا" ہے، اس کو مختصر الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے: "بیع الموهوب له عرية من الواهب" امام مالکؒ کے نزدیک اس حدیث میں اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

حنفیہ کا مسلک اور تفسیر

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے "بیع العرایا" کی جو تفسیر بیان فرمائی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے، لیکن صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ باغ کے مالک اور فقیر کے درمیان جو معاملہ ہوا وہ صورۃً تو بیع ہے، لیکن حقیقت میں بیع نہیں، بلکہ "شیئ موہوب" کی تبدیلی ہے، یعنی:

﴿استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضه﴾

ہے، گویا ابتداء میں باغ کے مالک نے وہ کھجور ہبہ کی تھی جو درخت پر لگی ہوئی تھی، اور ابھی اس فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور جب قبضہ نہیں کیا تو ابھی ہبہ تام نہیں ہوا، اس لئے کہ ہبہ کے اندر قبضہ شرط ہے، لہٰذا ہبہ تام ہونے سے پہلے باغ کے مالک نے اس سے کہا کہ میں اس کے عوض کٹی ہوئی کھجور ہبہ کردیتا ہوں۔ لہٰذا حقیقت میں بیع نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیع تو اس وقت

ہوتی جب درخت کا پھل فقیر کے قبضے میں آجاتا اور وہ اس کا مالک بن جاتا اور پھر بیع کرتا۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ "استبدال ہبہ" ہے۔

مسلک حنفیہ کی وجوہ ترجیح

مندرجہ بالا چار مذاہب ہیں، اور "بیع العرایا" کے بارے میں چاروں کی تفسیر الگ الگ ہے، اور اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ "عرایا" کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی تشریح ہر لحاظ سے راجح ہے، لغۃً بھی، روایۃً بھی اور درایۃً بھی۔ لغۃً اس لئے کہ "عرایا" جمع کے "عریۃ" کی اور "عریۃ" کے معنی ہیں "عطیہ"۔ اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ہبہ کردینا "عریہ" کہلاتا ہے۔ جبکہ شافعیہ نے جو تفسیر بیان کی ہے، اس میں "عطیہ" کا کوئی پہلو موجود نہیں۔ دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اس کے یہی معنی سمجھے جاتے تھے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے "العرایا" کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اس لئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ غالباً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ "عرایا" کی تفسیر کرتے ہیں تو دوسرے صحابی نے جواب دیا: "ماعلم اهل مكة بعرايا" یعنی اہل مکہ کیا جانے کہ "عرایا" کیا چیز ہے؟ اس لئے کہ اہل مدینہ جانتے ہیں کہ "عرایا" کی حقیقت کیا ہے۔ کیونکہ وہاں نخلستان تھے، کھجوروں کے باغات تھے، وہ ایک دوسرے کو عطیہ کے طور پر کھجور کا درخت دیدیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لغۃً حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔

حنفیہ کا مسلک روایۃً اس لئے راجح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ باب میں جو لفظ استعمال فرمایا، وہ یہ کہ:

﴿قد اذن لاهل العرايا ان يبيعوها بمثل خرصها﴾

یعنی اہل عرایا کو "عرایا" کے فروخت کرنے کی اجازت عطا فرمائی۔ لفظ "اہل" سے معلوم ہو رہا ہے کہ "عرایا" عطیہ کے معنی میں ہے، نہ کہ "مزابنہ" کے معنی میں ہے۔ اور اگر روایات کو دیکھیں گے تو یہ نظر آئے گا کہ متعدد روایات اس بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ "اہل عریۃ" خود "معریٰ" کو فروخت کرتا تھا، جبکہ امام احمدؒ کی بیان کردہ تفسیر پر اتنی روایات موجود نہیں۔

حنفیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ یہ جو فرما رہے ہیں کہ "اہل مدینہ" "عرایا" کو زیادہ جانتے ہیں، تو پھر امام مالکؒ کا ہی قول اختیار کرنا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے "عرایا" کی حقیقت کے بارے میں وہی تفسیر مراد لی ہے جو امام مالکؒ نے بیان کی ہے، البتہ اس کی فقہی توجیہ بیان کرنے میں ہمارے اور ان کے درمیان فرق ہوگیا، وہ یہ کہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کو بیع اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ "ہبہ" بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوسکتا، اور یہ بات بھی طے شدہ ہے، کہ "عرایا" میں کھجور پر "معریٰ لہ" کا قبضہ نہیں ہوا تھا، اور جب قبضہ نہیں ہوا تو وہ مالک بھی نہیں بنا، اور جب مالک نہیں بنا تو وہ آگے فروخت کیسے کرے گا؟ "لہٰذا اس کو حقیقتاً بیع نہیں کہہ سکتے، بلکہ حقیقتاً وہ استبدال ہبہ ہے۔ اور جن روایتوں میں "بیع" کا لفظ وارد ہوا ہے وہ اس لئے کہ چونکہ صورتاً بیع تھی، اس کی وجہ سے "بیع" کے لفظ کا اطلاق کردیا۔

اور یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل میں بیع کا لفظ استعمال نہ فرمایا ہو۔ اور میں نے "تکملہ فتح الملہم" میں متعدد احادیث نقل کی ہیں جن میں "بیع" کا لفظ نہیں آیا، ہوسکتا ہے کہ راوی نے روایت کرتے وقت اس کو صورتاً بیع سمجھتے ہوئے لفظ "بیع" داخل کردیا ہو۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حنفیہ کی بیان کردہ تفسیر مراد لیتے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ "استبدال ہبہ" ہے تو پھر اس میں "عرایا" کی کیا خصوصیت ہے؟ اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تو ہر واہب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہبہ کو تبدیل کردے، صرف اہل "عرایا" کو خاص کر کیوں اجازت دی گئی؟ یہ اجازت تو ہر ایک کو حاصل ہوتی ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خلاف مروّت ہے کہ آپ نے ایک چیز ہبہ کی اور بعد میں اس سے کہا کہ یہ واپس کردو اور دوسری چیز لے لو۔ ایسا کرنا مروّت کے خلاف ہے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر "اہل عرایا" کے ساتھ ایسا کیا جائے تو یہ مروّت کے خلاف نہیں ہونا چاہئے۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں "عرایا" کو "مزابنہ" سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور

"مزابنہ" ایک بیع کا نام ہے، اگر "عرایا" بیع نہیں تو پھر اس کا استثناء "مزابنہ" سے درست نہ ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔

"درایۃً" بھی مسلک حنفیہ راجح ہے

حنفیہ کا مسلک درایۃً اس لئے راجح ہے کہ "مزابنہ" درحقیقت "ربا" کا ایک شعبہ ہے، اور "ربا" کے اندر قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں ہوتا کہ قلیل میں جائز ہو اور کثیر میں ناجائز ہو، اور حنفیہ کی تفسیر لینے کی صورت میں قلیل میں بھی "ربا" کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ اس لئے لغۃً، روایۃً اور درایۃً تینوں طریقوں سے حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔(۱۴۵)

باب ماجاء فی کراھیۃ النجش

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وقال قتیبۃ: یبلغ بہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: لا تناجشوا﴾ (۱۴۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی مت لگاؤ۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "نجش" سے منع فرمایا "نجش" کے معنی یہ ہیں کہ ایک آدمی دوسرے سے کوئی سامان خرید رہا ہے، اب تیسرا شخص آکر اسی سامان کی زیادہ قیمت لگاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ مجھے یہ چیز فروخت کردو، حالانکہ اس کا مقصد سامان کو خریدنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ مشتری دھوکہ کھاکر اس کو زیادہ قیمت پر خریدلے۔ اس کو "نجش" کہتے ہیں، اور حدیثِ باب میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

باب ماجاء فی الرجحان فی الوزن

﴿عن سوید بن قیس قال: جلبت انا ومخرفۃ العبدی بزا من ھجر فجاءنا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فساومنا بسراویل، وعندی وزان یزن بالاجر، فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم للوزان: زن وارجح﴾ (۱۴۷)

حضرت سوید بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اور مخرفۃ العبدی نے ہجر سے کپڑا منگوایا۔ ہجر ایک جگہ کا نام ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم سے شلوار کے کپڑے کے بارے میں بھاؤ تاؤ کیا۔ اس وقت میرے پاس ایک وزان بیٹھا ہوا تھا جو اجرت پر دکانداروں کا سامان وزن کیا کرتا تھا، آپ نے اس وزان سے فرمایا کہ وزن کرو اور جھکتا ہوا وزن کرو۔ یعنی جس پلڑے میں سامان ڈالو اس کو دوسرے پلڑے سے جھکادو تاکہ سامان وزن سے زیادہ ہو جائے کم نہ ہو۔

باب ما جاء في انظار المعسر والرفق به

﴿عن ابی ہریرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من انظر معسرا او وضع لہ اظلہ اللہ یوم القیامۃ تحت ظل عرشہ یوم لا ظل الا ظلہ﴾ (۱۴۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا اس کے اوپر سے کمی کردے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کو اپنے عرش کے سائے میں جگہ عطا فرمائیں گے جس دن اس کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا۔

پچھلی اُمتوں کے ایک صاحب کا واقعہ

﴿عن ابی مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: حوسب رجل ممن کان قبلکم، فلم یوجد لہ من الخیر شئی الا انہ کان رجلا موسرا، فکان یخالط الناس، فکان یامر غلمانہ ان یتجاوزوا عن المعسر، فقال اللہ تعالیٰ: نحن احق بذلک منہ تجاوزوا عنہ﴾ (۱۴۹)

حضرت ابومسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو لوگ تم سے پہلے گزر چکے ہیں، ان میں سے ایک صاحب کا حساب لیا گیا تو اس کے نامۂ اعمال میں کوئی نیکی نہیں تھی، البتہ وہ غنی اور مالدار آدمی تھا اور لوگوں سے معاملات کیا کرتا تھا۔

تو اس نے اپنے غلاموں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ وہ تنگ دست سے تجاوز کریں۔ یعنی اس پر سختی نہ کریں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم اس درگزر اور معافی کے زیادہ حقدار ہیں، بنسبت اس بندے کے، اس لئے اس کو درگزر کردو اور معاف کردو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی تنگ دست کو معاف کردینا بڑا فضیلت کا کام ہے اور اس پر انشاء اللہ اللہ تعالیٰ کے یہاں معافی کی توقع ہے۔

باب ماجاء فی مطل الغنی ظلم

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: مطل الغنی ظلم، واذا اتبع احدكم علی ملی فليتبع﴾ (۱۵۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: مالدار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ اور جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔

مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے

اس حدیث کا پہلا جملہ ہے "مطل الغنی ظلم" "مطل" کے معنی ہیں ٹال مٹول کرنا، تاخیر کرنا، یعنی ایک شخص کے ذمے دوسرے کا قرض ہے، وہ شخص غنی ہے اور اس کو قرض ادا کرنے کی طاقت ہے، اس کے باوجود وقت پر قرض ادا نہیں کرتا تو یہ اس کی طرف سے ظلم ہے۔
ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

﴿لی الواجد يحل عرضه وعقوبته﴾

"لی" کے معنی ہیں "ٹال مٹول" یعنی غنی آدمی کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کردیتا ہے۔

مدیون مماطل سے "ضرر" کے معاوضے کے مطالبے کا حکم

حدیث۔ اس جملے سے ہمارے دور کا ایک مسئلہ متعلق ہے، وہ یہ کہ بعض حضرات علماء یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو قرض دیا تو اب اس قرض پر اس کو سود کے مطالبہ کرنے

کا شرعاً کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ سود حرام ہے۔ دوسری چیز جس کا مطالبہ کیا جاسکتا تھا، وہ یہ تھی کہ افراط زر کی وجہ سے روپے کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے، اس کی تلافی مقروض سے کرائی جائے تو اس کو بھی منع کردیا گیا۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ مقروض نے یہ وعدہ کیا تھا کہ میں ایک ماہ کے بعد پیسے ادا کردوں گا، لیکن جب تاریخ آنے پر اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کیاجاتا ہے تو وہ پیسے ادا نہیں کرتا، حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کے اندر قرض ادا کرنے کی استطاعت موجود ہے، اگر چاہے تو ادا کرسکتا ہے، اس کے باوجود وہ ٹال مٹول سے کام لے رہاہے، ایسی صورت میں اگر دائن اس سے یہ کہے کہ اگر تم تنگ دست ہوتے تو میں تم کو مہلت دے دیتا، لیکن تم تو مالدار آدمی ہو، ادا کرنے کی طاقت کے باوجود تم ادا نہیں کررہے ہو، لہٰذا جتنی مدت تک تم میرا قرض ادا نہیں کروگے، اس مدت کا نفع تم کو مزید ادا کرنا ہوگا، مثلاً یہ ایک لاکھ روپے کا قرض تم نے ایک ماہ تک ادا نہ کیا تو چونکہ ایک ماہ تک اگر میں ایک لاکھ روپے کسی اسلامی بینک میں رکھواتا تو اس پر مجھے ایک ماہ کے اندر ایک ہزار روپے کا نفع ملتا، لہٰذا اب تم مجھے ایک ماہ بعد ایک لاکھ اور ایک ہزار روپے واپس کروگے، اس لئے کہ تم نے مجھے اس نفع سے محروم کردیا۔ بعض معاصر علماء اس مطالبے کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ اس کو "تعویض عن الضرر" کا نام دیتے ہیں، یعنی یہ اس ضرر کا معاوضہ ہے جو دائن کو مدیون کے ٹال مٹول کی وجہ سے لاحق ہوگیا ہے، لہٰذا اس معاوضے کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

"تعویض عن الضرر" پر حدیث سے استدلال

یہ علماء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: "لاضرر ولا ضرار" یعنی کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کو ضرر پہنچائے، اگر ضرر پہنچائے تو پھر اس کا معاوضہ بھی ادا کرے۔ جو حدیث میں نے ابھی تلاوت کی:

﴿لی الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ﴾

یعنی غنی کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور آبرو کو حلال کردیتا ہے۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وہ سزا کا مستحق ہے، لہٰذا اگر اس کو یہ سزا دی جائے کہ تم اتنی رقم زائد ادا کرو تو یہ ان احادیث کی رو سے جائز ہونا چاہئے۔ عرب کے بعض علماء کا یہی موقف ہے۔

یہ صورت سودی صورت کے مشابہ ہے

لیکن میری ناچیز رائے میں یہ موقف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ موقف تقریباً اسی صورت کے مشابہہ ہے جس کے بارے میں حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب کسی شخص کے ذمّے دین ہوتا اور دین کی ادائیگی کا وقت آجاتا تو دائن مدیون سے جاکر کہتا کہ:

﴿اما ان تقضی واما ان تربی﴾

یعنی یا تو دین ادا کرو یا اس پر اضافہ کرو۔ یہ مذکورہ صورت بھی اس کے مشابہہ ہوجاتی ہے، اگرچہ بعینہٖ وہ صورت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ صورت بھی درست نہیں۔

"تعویض عن الضرر" اور سودی معاملے میں فرق

یہ بات درست ہے کہ جن علماء نے اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، انہوں نے سود میں اور اس صورت میں کئی فرق بیان کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس زیادتی کا مطالبہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مدیون مالدار ہو، لیکن اگر مدیون تنگ دست ہو تو پھر زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ جب کہ سودی قرض میں چاہے مدیون مالدار ہو یا تنگ دست ہو، ہر حالت میں اس سے سود کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس زیادتی کے مطالبے کے لئے "مطل" کا ثبوت ضروری ہے، جب "مطل" پایا جائے گا اس وقت زیادتی کا مطالبہ جائز ہے، اگر "مطل" نہ پایا جائے تو مطالبہ جائز نہیں۔

اسی طرح ان علماء کے نزدیک اس زیادتی کا مطالبہ کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ مدیون نے جس عرصہ میں دین ادا نہیں کیا وہ عرصہ اتنا ہو کہ اس عرصے کے دوران اگر دائن یہ رقم کسی جائز اسلامی بینک میں رکھواتا اور اس سے اس کو نفع ملتا، تب صرف اتنی زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز ہے جتنا نفع اس کو اس دوران اسلامی بینک سے وصول ہوتا، لیکن اگر وہ اتنی مدت ہے کہ اس مدت کے دوران اسلامی بینک سے کوئی نفع حاصل نہ ہوتا تو پھر مطالبہ کرنا بھی جائز نہیں۔ ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ علماء کی بیان کردہ صورت میں اور "سود" کی مروّجہ صورت میں بہت فرق ہے، لیکن اس فرق کے باوجود اس کی سود کے ساتھ مشابہت پائی جارہی ہے۔ اس لئے میں اس صورت کو درست نہیں سمجھتا۔

"تعویض عن الضرر" میں عقوبت مالیہ پائی جارہی ہے

دیکھئے: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں فرمایا:

﴿لی الواجد یحل عرضه وعقوبته﴾

اس حدیث میں آپ نے آبرو کا اور سزا کا تو بیان فرمایا کہ اس کی آبرو اور اس کی سزا حلال ہے، لیکن آپ نے یہ نہیں فرمایا "یحل ماله" کہ اس کا مال حلال ہے۔ اور "عقوبت" کے بارے میں بھی جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ عقوبت مالیہ جائز نہیں، اور جو حضرات علماء جائز بھی کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی وہ مال بیت المال اور حکومت کے پاس جائے گا، متعلقہ آدمی کے پاس نہیں جائے گا، جبکہ زیر بحث صورت میں وہ زیادتی دائن کے پاس جاتی ہے، اس لئے یہ صورت درست نہیں۔

"مماطل" کا جرم چور ڈاکو کے جرم سے کم ہے

دوسرے یہ کہ مدیون مماطل کا جرم چور اور ڈاکو اور غاصب کے جرم سے بڑا جرم نہیں ہے، اب ایک شخص ایک لاکھ روپے چوری کر کے لے گیا، اور چھ ماہ بعد ایک لاکھ روپے برآمد ہوئے اور اس چھ ماہ کے دوران وہ چور اس ایک لاکھ روپے سے تجارت کرتا رہا اور نفع کماتا رہا۔ اب دیکھئے: شریعت نے یہ حکم تو دیدیا کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے، لیکن چور سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اگر ایک لاکھ روپیہ مسروق منه کے پاس ہوتا تو وہ اس دوران اس سے اتنا نفع کماتا، لہٰذا تم اتنی رقم مزید ادا کرو۔ یہ مطالبہ چور سے نہیں کیا۔ تو جب چور ڈاکو جو مدیون مماطل سے زیادہ بڑے مجرم ہیں، ان سے زیادتی کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو مدیون مماطل سے زیادتی کا مطالبہ کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

"منافع مغصوبہ" مضمون نہیں ہوتے

اور دیکھئے: "منافع مغصوبہ" حنفیہ کے نزدیک تو مضمون ہی نہیں، اور جن حضرات فقہاء کے نزدیک مضمون ہوتے ہیں، ان کے نزدیک بھی اس وقت مضمون ہوتے ہیں جب وہ نقد کی شکل میں ہوں، اگر نقد کی شکل میں نہ ہوں تو ان کے نزدیک مضمون نہیں ہوتے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مدیون مماطل نے منافع غصب کر کے جو نقصان کیا ہے، وہ اس نقصان کو ادا کرے، یہ بات درست نہیں۔

یہ سود خور ذہنیت کا شاخسانہ ہے

بات دراصل یہ ہے کہ یہ تصور اور خیال اور ذہنیت کہ اگر اتنے روز تک میں یہ رقم فلاں جگہ

پر لگاتا تو مجھے وہاں سے اتنا نفع حاصل ہوتا اور اتنے پیسے مجھے ملتے، لہٰذا وہ پیسے مجھے ادا کرو، یہ سود خور ذہنیت ہے، اس لئے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سود خوری کے نظام کا تصور یہ ہے کہ "پیسہ ہر روز نفع بخش ہے" یعنی پیسہ بذات خود نفع دینے والی چیز ہے، اور یہ انڈے دینے والی مرغی ہے، جس کو روزانہ ایک انڈا دینا چاہئے، اور جس دن اس نے انڈا نہ دیا تو اس صورت میں جو شخص اس انڈا نہ دینے کا سبب بنا ہے، اس سے وہ انڈا وصول کرو، یہ سود خوری کی ذہنیت ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں اس کو "Opportunity Cost" کہا جاتا ہے، یعنی ممکنہ اور متوقع نفع، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بالقوۃ کسی چیز کا نفع بخش ہونا، یہ روپیہ بالقوۃ نفع بخش ہے، لہٰذا اگر کسی نے ایک ہفتے یا ایک دن کے لئے پیسہ روک لیا تو گویا کہ اس نے اس بالقوۃ ہونے والے نفع کو روک لیا۔ لہٰذا اس کا تدارک کرنا اس کے ذمے ضروری ہے۔

شرعاً "بالقوۃ نفع" معتبر نہیں

بات دراصل یہ ہے کہ شریعت نے نقود کے اندر "بالقوۃ نفع" کا اعتبار نہیں کیا، اس لئے کہ اگر اس کا اعتبار کرلیا جاتا تو پھر سود کا دروازہ چوپٹ کھل جاتا۔ اس لئے اس "بالقوۃ نفع" کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

پھر تو قرض دینے والے پر ظلم ہوگا

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو اس قرض دینے والے پر بڑا ظلم ہوگا، اور اس سے یہ کہا جائے گا کہ تو نے قرض دیکر کیوں حماقت کی؟ گویا کہ سارا نقصان قرض دینے والے کا ہوگا، اور آج کل کے اخلاق کا جیسا معیار ہے کہ لوگ وعدوں کا پاس نہیں کرتے، وقت پر ادائیگی نہیں کرتے، اب اگر قرض لینے والے کو کھلی چھٹی دیدی جائے گی اور اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو وہ اور زیادہ تاخیر کرے گا تو اس صورت میں لوگ قرض دینے سے کترائیں گے اور اس کی وجہ سے کاروبار کے اندر نقصان ہوگا، اس کا کیا حل نکالا جائے؟

مدیون مماطل پر دباؤ ڈالنے کا شرعی طریقہ

میں نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا کہ اس مدیون سے دین کا عقد کرتے وقت ہی یہ معاہدہ لکھوا

لیا جائے کہ اگر استطاعت ہونے کے باوجود اس نے وقت پر ادائیگی نہ کی تو وہ اتنی فیصد رقم خیراتی کام میں لگائے گا اور وہ رقم دائن کی آمدنی کا حصّہ نہیں ہوگی اور نہ اس کو ملے گی، بلکہ خیراتی کام میں صرف ہوگی، لہٰذا اب ٹال مٹول کی صورت میں مدیون پر لازم ہوگا کہ وہ مقررہ رقم خیراتی کام میں دے۔ اگر قرض دینے والا کوئی بینک ہے تو وہ بینک اپنے پاس ایک خیراتی فنڈ بنالے، اور قرض دیتے وقت قرض لینے والے سے یہ معاہدہ لکھوالے کہ وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اتنی فیصد رقم اس خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا، اور وہ رقم بینک کی آمدنی کا حصّہ نہیں ہوگی۔ یہ معاہدہ اس لئے کیا جائے گا تاکہ اس پر دباؤ رہے اور اس دباؤ کے نتیجے میں وہ وقت پر ادائیگی کردے۔

اس حل کا شرعی جواز

جہاں تک اس حل کے شرعی جواز کا تعلق ہے تو یہ معاہدہ ایک وعدہ ہے جو قرض لیتے وقت مدیون کررہا ہے کہ اگر میں نے وقت پر ادا نہ کیا تو اتنی رقم خیراتی کام میں لگاؤں گا۔ اور فقہاء مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص قرض لیتے وقت ایسا وعدہ کرے گا تو وہ قضاءً بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں عدالت کے ذریعہ بھی اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنا یہ وعدہ پورا کرے اور ادائیگی کرے۔ لہٰذا اس وعدہ کے ذریعہ دونوں کے حقوق کی رعایت ہو جاتی ہے، دائن کے حقوق کا اور اس کی رقم کا تحفظ بھی ہو جاتا ہے اور مدیون پر دباؤ بھی پڑ جاتا ہے کہ وہ وقت پر ادائیگی کرے اور سود کا مفسدہ بھی لازم نہیں آتا۔

حدیثِ باب کا دوسرا جملہ

اس حدیث کا دوسرا جملہ یہ ہے کہ:

﴿واذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع﴾

یعنی جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔ پیچھے لگانے کا مطلب یہ ہے کہ دین کا حوالہ دوسرے پر کردیا جائے تو دائن اس غنی کے پیچھے لگ جائے مثلاً مدیون یہ کہے کہ تم مجھ سے پیسے وصول کرنے کے بجائے فلاں سے وصول کرلینا، اس کو "حوالہ" کہتے ہیں، اور پیچھے لگنے کا مطلب یہ ہے کہ دائن اس حوالے کو قبول کرلے۔ گویا کہ

حدیث کے اس جملے میں "حوالہ" قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ "حوالہ" "شرعاً" جائز ہے۔ لیکن حدیث کے اس جملے سے متعدّد فقہی مسائل متعلق ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

اس حدیث سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا ہے کہ "حوالے" کی صحت کے لئے "محیل" کا حوالہ کردینا کافی ہے۔ "محتال" یعنی دائن کی رضامندی ضروری نہیں، گویا کہ "مدیون" اگر اپنے "دائن" سے یہ کہے کہ میں اپنے دَین کا حوالہ فلاں پر کرتا ہوں، اور وہ "فلاں" دَین کو قبول بھی کرلے تو اب "دائن" پر واجب ہے کہ اس حوالے کو قبول کرے، اگر "دائن" راضی نہ ہو تب بھی حوالہ درست ہوجائے گا۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں "فلیتبع" صیغہ امر ہے، اور صیغہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پیچھے لگ جانا واجب ہے، چاہے دائن اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔

جمہور فقہاء کا مسلک اور ان کی دلیل

لیکن ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ اور جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ "محتال" یعنی دائن کی رضامندی کے بغیر "حوالہ" درست نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک "حوالہ" ایک سہ فریقی معاملہ ہے، اس میں تین فریق ہوتے ہیں اور تینوں کی رضامندی ضروری ہے۔ ایک محیل، دوسرے محتال، تیسرے محتال علیہ، جب تک یہ تینوں فریق متفق نہ ہوں اس وقت تک حوالہ درست نہیں ہوتا۔ لہٰذا "محتال" یعنی دائن کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

جمہور فقہاء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی شریف میں پیچھے "باب ماجاء ان العاریۃ مؤداۃ" میں گزری، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "علی الید ما اخذت حتی تودی" یعنی ہر ہاتھ پر وہ چیز واجب ہے جو اس نے لی ہو، یہاں تک کہ وہ مالک کو ادا کردے۔ اس حدیث کی وجہ سے مدیون پر واجب ہے کہ وہ اپنا دَین "دائن" تک پہنچائے۔ اور یہ وجوب اس وقت تک ہے جب تک وہ ادا نہ کردے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل ذمہ داری مدیون کی ہے، اور "دائن" کو "مدیون" سے مطالبے کا حق حاصل ہے، اور یہ حق دائن کی رضامندی کے بغیر ساقط نہیں ہوگا۔

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ "فلیتبع" میں جو امر ہے، یہ وجوب کے لئے نہیں ہے، بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ گویا کہ "دائن" کو یہ ہدایت فرمائی گئی ہے کہ اگر کوئی "مدیون" کسی غنی آدمی پر حوالہ کر رہا ہے تو اس کو قبول کرلو۔ لیکن اس کے ذمے قبول کرنا واجب نہیں کیا گیا۔

جمہور فقہاء کی عقلی دلیل

جمہور فقہاء عقلی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ مدیون، مدیون میں بھی فرق ہوتا ہے، ایک مدیون نرم مزاج کا ہے۔ اس سے بات کرنا آسان، اس سے دَین کا مطالبہ کرنا آسان، اس سے اگر بات کی جائے تو کم از کم دل تو ٹھنڈا ہو جائے گا، چاہے وہ پیسے اس وقت ادا نہ کرے۔ ایک دوسرا مدیون ہے کہ جو سخت مزاج ہے، اس سے ملاقات ہونی بھی مشکل ہے، اگر ملاقات ہو بھی جائے تو بات کرتے وقت لٹھ مارے، ایسے آدمی سے دین کا مطالبہ کرنا اور دَین وصول کرنا بہت دشوار ہوتا ہے جبکہ نرم مزاج آدمی سے دَین وصول کرنا آسان ہوتا ہے۔ لہٰذا دائن کو اس بات پر مجبور کرنا کہ جاکر فلاں سخت مزاج آدمی سے اپنا دَین وصول کرے اور مدیون سے مطالبہ نہ کرے، یہ شریعت کا تقاضہ نہیں ہے۔

اس کے علاوہ جمہور فقہاء یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ یہ قبول کرلیا گیا کہ "حوالہ" قبول کرنا "دائن" پر واجب ہے تو پھر یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا کیونکہ مثلاً الف نے دَین کا حوالہ ب پر کردیا۔ جب دائن ب سے دَین کا مطالبہ کرنے پہنچا تو اس نے ج پر حوالہ کردیا۔ جب دائن ج کے پاس پہنچا تو اس نے د پر حوالہ کردیا۔ اور ہر جگہ دائن کو حوالہ قبول کرنا واجب کردیا گیا ہے تو اس صورت حال میں دائن بیچارہ چکر لگاتے لگاتے ختم ہوجائے گا اور دَین پھر بھی وصول نہیں ہوگا۔ اس سے یہی بات نکلتی ہے کہ حدیثِ باب میں حوالہ قبول کرنے کا "امر" وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔

حوالے میں "محیل" بری ہوگیا نہیں؟

دوسرا مسئلہ جو اس حدیث سے متعلق ہے، اور جس کی طرف امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حوالے کے نتیجے میں "محیل" (مدیون اصلی) بری ہوجاتا ہے۔ اور دائن کو یہ حق نہیں رہتا کہ

وہ آئندہ کبھی بھی اپنے دَین کا "محیل" سے مطالبہ کرے۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ "محتال علیہ" سے مطالبہ کرے، اور اب کسی بھی حال میں اصل مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق لوٹ کر نہیں آئے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔

امام صاحبؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر "توی" متحقق ہو جائے تو اس صورت میں "دائن" اصلی مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔ اور "توی" یہ مصدر ہے: توی، یتوی، توی سے، اس کے معنی ہیں "ہلاک ہو جانا"۔ "حوالہ" میں "توی" کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً "محتال علیہ" نے دَین ادا کرنے سے انکار کردیا کہ میں دین ادا نہیں کروں گا اور دائن کے پاس دَین ثابت کرنے کے لئے کوئی بینہ اور ثبوت بھی نہیں ہے، تو اس صورت میں "توی" متحقق ہو گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دَین ادا کرنے سے پہلے "محتال علیہ" کا انتقال ہو گیا، اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے دَین ادا ہو جائے۔ اس صورت میں بھی "توی" پایا گیا۔ تیسری صورت صاحبینؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور عدالت نے "محتال علیہ" کو مفلس اور دیوالیہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی "توی" متحقق ہو گیا۔ لہٰذا مندرجہ بالا صورتوں میں سے کسی صورت کے پائے جانے کی وجہ سے "توی" متحقق ہو جائے تو اب "دائن" اصل مدیون سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ اب تم میرا دَین ادا کرو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما وغیرہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع" اس میں فرمایا کہ جب پیچھے لگا دیا جائے تو پیچھے لگے رہو، یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو۔ اور اس میں ذکر نہیں ہے کہ جس نے پیچھے لگایا ہے اس سے رجوع کر سکتے ہو۔ لہٰذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہو گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے استدلال فرماتے

ہیں جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تعلیقاً نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿لیس علی مال مسلم توی﴾ (۱۵۴)

یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی، حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کرسکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہوگیا اور اب ملنے کی کوئی اُمید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید بن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں۔ حضرت شعبہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے مُتعنت فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہٰذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔ بعض شافعیہ نے اس اثر لیس علی مال مسلم توی کی کچھ تاویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ یہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ "محتال علیہ" غنی اور مالدار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں لیس علی مال مسلم توی صادق آتا ہے۔ لیکن اگر وہ پہلے بھی غنی تھا، اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہوگیا تو اس صورت میں یہ اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اثر تو مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کردیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر بھی موجود ہے، جس میں آپ نے فرمایا کہ "حوالہ" میں "توی" کی صورت میں محیل سے رجوع کرسکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصریؒ اور حضرت قاضی شریحؒ، حضرت ابراہیمؒ یہ سب حضراتِ تابعین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ "محیل" کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ کہاں کہا گیا ہے کہ

قیامت تک اس کے پیچھے لگے رہنا، چاہے پیسے ملیں یا نہ ملیں، چاہے محتال علیہ مر جائے یا زندہ رہے۔ چاہے وہ انکار کرے یا اقرار کرے۔ یہ سب باتیں حدیث میں کہاں ہیں؟ بلکہ حدیث میں تو حوالے کو "ملی" ہونے پر موقوف کیا گیا ہے کہ اگر غنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ، جس کا مطلب یہ ہے کہ "حوالہ" کے قبول کرنے کا مدار "محتال علیہ" کے غنی ہونے پر ہے۔ اگر وہ غنی نہیں ہے، تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی۔ لہٰذا افلاس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

"چیک" پر حوالے کے احکام جاری ہوں گے

ہمارے موجودہ دور میں حوالے کا رواج بہت ہوگیا ہے، جیسے یہ چیک ہے، جس شخص کا بینک کے اندر اکاؤنٹ ہے وہ کسی کے نام چیک جاری کردیتا ہے کہ جاکر بینک سے یہ رقم وصول کرلو۔ یہ بھی حوالہ ہے، اس لئے کہ چیک جاری کرنے والے کا دَین بینک پر ہے، اور چیک جاری کرنے والے پر دوسرے شخص کا دَین ہے، اب یہ چیک جاری کرنے والا اپنے دین کا حوالہ بینک پر کردیتا ہے۔ اس صورت میں بینک "محتال علیہ" ہوتا ہے، چیک جاری کرنے والا "محیل" اور جس کے نام چیک جاری ہوا ہے وہ "محتال" ہے۔ لہٰذا اس پر حوالے کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

چیک سے اداء زکوٰۃ اور بیع صرف کا حکم

چونکہ یہ حوالہ ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے دوسرے کو چیک دے دیا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نقد پیسے ادا کردیئے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے چیک کے ذریعے زکوٰۃ ادا کی، تو اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک وہ شخص بینک سے نقد رقم وصول نہ کرلے۔ اسی طرح چیک کے ذریعہ ادائیگی کی صورت میں بیع صرف درست نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ "بیع صرف" میں مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، جبکہ چیک کے اندر ادائیگی نہیں ہے، بلکہ حوالہ ہے۔ اسی طرح چیک کے علاوہ بھی دَین کی جتنی رسیدات آج کل رائج ہیں، ان سب کا بھی یہی حکم ہے۔

کچھ عرصہ پہلے تک کرنسی نوٹ کے بارے میں بھی تمام علماء یہ کہا کرتے تھے کہ یہ نوٹ بھی دَین کی رسید ہے اور اس کی ادائیگی بھی حقیقت میں حوالہ ہے، اس لئے اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اور اس کے ذریعہ بیع صرف بھی درست نہیں ہے۔ لیکن اس کے بارے میں تفصیل پہلے عرض

کرچکا ہوں کہ اب کرنسی نوٹ رسید نہیں ہے، بلکہ اب "ثمن عرفی" بن گئے ہیں۔ اس لئے اس کے ذریعہ زکوٰۃ بھی ادا ہوجائے گی اور بیع صرف بھی درست ہے۔

باب ماجاء فی المنابذة والملامسة

﴿عن ابی هريرة رضی اللّٰه عنه قال: نهی رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم عن بيع المنابذة والملامسة﴾ (۱۵۵)

"منابذۃ" کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ جس وقت یہ چیز جس کا بھاؤ تاؤ ہوا ہے، میں تمہاری طرف پھینکوں گا، اس وقت بیع لازم ہوجائے گی۔ اور ملامسہ کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری کے درمیان جس چیز کا بھاؤ تاؤ ہو رہا ہے، اس کے بارے میں مشتری یہ کہے کہ جس وقت میں اس کو ہاتھ لگاؤں گا اس وقت بیع لازم ہوجائے گی۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمادیا، زمانہ جاہلیت میں ان دونوں کا رواج تھا۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں تعليق التمليك على الخطر پائی جارہی ہے۔ جو "غرر" ہی کی ایک قسم ہے۔ اس لئے یہ دونوں بیع جائز نہیں۔

باب ماجاء فی السلف فی الطعام والتمر

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما قال: قدم رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم المدينة وهم يسلفون فی الثمر، فقال: من اسلف فليسلف فی كيل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم﴾ (۱۵۶)

"سلف" سے مراد ہے "بیع سلم" حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورۃ تشریف لائے تو اہل مدینہ تمر میں "بیع سلم" کیا کرتے تھے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ جب تم بیع سلم کرو تو کیل اور وزن معلوم ہونا چاہئے اور اجل بھی متعین ہونی چاہئے۔ اس حدیث سے بیع سلم کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔

"حیوان" میں بیع سلم کا حکم

"حیوان" میں بیع سلم کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ

اللہ علیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع سلم کے لئے ضروری ہے کہ یا تو وہ چیز کیلی ہو، یا وزنی ہو، یا عددیات متقاربہ میں سے ہو۔ لہٰذا اگر کوئی چیز عددیات متفاوتہ میں سے ہے جس کے افراد اور آحاد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے تو اس میں بیع سلم جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان میں جھگڑے کا امکان ہے۔ جب ادائیگی کا وقت آئے گا تو بائع کہے گا کہ میں نے ادنیٰ چیز میں سلم کیا تھا اور مشتری کہے گا کہ نہیں، اعلیٰ اور عمدہ چیز میں سلم ہوا تھا۔(۱۵۷)

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟

اس اختلاف کی بناء اور مدار ایک دوسرے مسئلے پر ہے۔ وہ یہ ہے کہ شافعیہؒ کے نزدیک حیوان کا "استقراض" (قرض پر لینا) جائز ہے۔ ہمارے نزدیک حیوان کا "استقراض" بھی جائز نہیں، اس لئے کہ "استقراض" ہمیشہ "ذوات الامثال" میں ہوتا ہے۔ "ذوات القیم" میں استقراض جائز نہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ کلیہ اور اصول ہے کہ الاقراض تقضی بامثالھا لہٰذا قرض کے لئے مثلی ہونا ضروری ہے۔ اور عددیات متفاوتہ میں مثل نہیں ہوتا، اس لئے ان میں نہ تو "استقراض" درست ہے اور نہ بیع سلم درست ہے۔

حیوان کی ادھار بیع جائز نہیں

یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے کہ:

﴿نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کی ادھار بیع سے بھی منع فرمادیا۔ جب ادھار بیع ممنوع ہے تو "استقراض" بھی ممنوع ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں کی علت ایک ہے، وہ ہے اس کا "عددیات متفاوتہ" میں سے ہونا۔ لہٰذا بیع سلم بھی جائز نہیں ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر

ہماری ایک اور دلیل حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے، وہ یہ کہ آپ نے ایک

مرتبہ ارشاد فرمایا کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور "ربا" کے بارے میں بعض باتوں کی آپ نے تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ لہٰذا تم "ربا" سے بھی بچو اور "ریبہ" سے بھی بچو۔ یعنی جہاں "ربا" کا شبہ ہو، اس سے بھی بچو۔ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات ارشاد فرمائی تو بعض لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ "ربا" کا پورا معاملہ مبہم ہے اور اس میں یہ پتہ لگانا مشکل ہے کہ کیا چیز ربا ہے اور کیا چیز ربا نہیں ہے۔ تو ایک دوسرے موقع پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ان من الربا ابوابا لاتخفی علی احد ومنها السلم فی السن﴾ (۱۵۹)

یعنی ربا کے کچھ ابواب ایسے ہیں جو کسی پر بھی پوشیدہ نہیں ہیں، اور انہیں میں سے "مویشیوں" میں سلم کرنا ہے۔ "سن" کے لغوی معنی ہیں "عمر" لیکن کنایۃً اس لفظ کا اطلاق "مویشی" پر بھی ہوتا ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فرمادیا کہ "مویشیوں میں سلم کرنا" "ربا" کا وہ باب ہے جو کسی پر بھی مخفی نہیں ہے۔ گویا کہ انہوں نے حیوان کے اندر سلم ناجائز قرار دیا، اور "ربا" کا ایک شعبہ قرار دیا۔ لہٰذا حنفیہؒ کے نزدیک حیوان میں نہ بیع سلم جائز ہے، نہ استقراض جائز ہے اور نہ بیع نسیئہ جائز ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلالات اور اس کے جوابات پیچھے "باب ماجاء فی کراھیۃ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ" میں گزر چکے ہیں۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

باب ماجاء فی ارض المشترک یرید بعضھم بیع نصیبہ

﴿عن جابر بن عبد اللّٰہ رضی اللّٰہ عنہ ان نبی اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من کان لہ شریک فی حائط فلا یبیع نصیبہ من ذلک حتی یعرضہ علی شریکہ﴾ (۱۶۰)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو، وہ اپنا حصہ باغ میں سے فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش نہ کردے"۔

مثلاً ایک باغ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، ایک شریک اپنا حصہ دوسرے کسی شخص

کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ کسی اور کو بیچنے سے پہلے اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش کرے، اور اس سے کہے کہ میں اپنا حصہ فروخت کر رہا ہوں، اتنی قیمت لگ رہی ہے اگر تم چاہو تو اس قیمت پر تم لے لو، اگر وہ شریک خرید لے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے۔

بہرحال، یہ حکم متفق علیہ ہے کہ شریک پر پیش کرنا چاہئے، لیکن اگر اس نے شریک پر پیش کیا اور شریک نے خریدنے سے انکار کردیا تو اب سوال یہ ہے کہ کیا اس کے انکار کرنے سے اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟

شریک خریدنے سے انکار کردے تو حق شفعہ کے اسقاط کا حکم

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حق شفعہ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کو پیش کش کی گئی، خریدنے کا موقع دیا گیا، اس کے باوجود اس نے نہیں خریدا تو اس نے اپنے حق شفعہ کو ساقط کردیا۔ لہٰذا اب اگر وہ دوسرے شخص کو فروخت کرے گا تو اس شریک کو حق شفعہ نہیں ملے گا اور بیع تام ہوجائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب شریک نے پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کیا تو اس انکار سے حق شفعہ ساقط نہیں ہوا بلکہ جس وقت وہ شریک دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے گا، اس وقت اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ حق شفعہ "ثابت" ہی بیع سے ہوتا ہے، جب تک بائع نے بیع نہیں کی تھی اس وقت تک حق شفعہ ثابت ہی نہیں ہوا تھا، اور جب بیع سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوا تو ساقط کیسے ہوجائے گا؟ اس لئے کہ "ساقط" ہونا تو "ثابت" ہونے کی فرع ہے۔ لہٰذا پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کرنا حق شفعہ کے ساقط ہونے کا موجب نہیں، لہٰذا بیع کے بعد انکار کرنے سے یہ حق ساقط ہوگا، اس سے پہلے ساقط نہیں ہوگا۔

"وجادۃ" کا حکم

حضرت قتادہؒ کے پاس حضرت سلیمان یشکری کا صحیفہ آگیا تھا اور حضرت سلیمان یشکری کے پاس حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ تھا۔ حضرت سلیمان یشکری اس صحیفے سے روایت کرتے تھے۔ ایسے صحیفے کو "وجادۃ" کہا جاتا ہے۔ ایک ہوتا ہے "مناولہ" یہ وہ صحیفہ ہوتا ہے جو شیخ اپنے کسی شاگرد کو

دے دیتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تم اس میں موجود تمام روایات کو آگے روایت کرسکتے ہو، یا شیخ اس شاگرد کو اجازت دے دیتا ہے کہ اس صحیفے کے اندر جو روایات ہیں اس کی تمہیں اجازت دیتا ہوں۔ لیکن اگر کسی شاگرد کو اپنے شیخ کا کوئی صحیفہ "مناولہ" اجازت کے بغیر کہیں سے مل گیا، وہ صحیفہ "وجادۃ" کہلاتا ہے، اور یہ معتبر نہیں ہوتا۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہاں یہ بیان فرمارہے ہیں کہ حضرت سلیمان جو روایات حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بطور "وجادۃ" کے نقل کریں وہ روایات معتبر نہیں۔

باب ماجاء فی المخابرة والمعاومة

﴿عن جابر ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة، ورخص فی العرایا﴾ (۱۶۲)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ، مزابنہ، مخابرۃ اور معاومہ سے منع فرمادیا اور "عرایا" کی اجازت دے دی۔ محاقلہ اور مزابنہ کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی اور "مخابرۃ" کے بارے میں تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب میں آجائے گی۔ اور "معاومہ" کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیع کردینا۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا، وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں۔ چونکہ یہ "بیع المعدوم" ہے۔ اس لئے ناجائز ہے، اس کو "بیع السنین" بھی کہتے ہیں۔ اور "عرایا" کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ قال: غلا السعر علی عہد النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقالوا: یارسول اللّٰہ! سعرلنا، فقال: ان اللّٰہ ہوالمسعر القابض الباسط الرزاق، وانی لارجوان القی ربی ولیس احد منکم یطلبنی بمظلمة فی دم ولامال﴾ (۱۶۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

میں دام مہنگے ہو گئے۔ لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمارے لئے "تسعیر" کر دیجئے۔ یعنی سرکاری طور پر اشیاء کے دام مقرر فرما دیجئے، تاکہ کوئی شخص زیادہ قیمت وصول نہ کر سکے۔ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ہی قیمتیں مقرر کرنے والے ہیں اور وہی اشیاء کی رسد کو کم کرنے والے اور سکیڑنے والے ہیں، اور وہی اشیاء کو پھیلانے والے ہیں اور وہی رزق دینے والے ہیں، اور میں اس بات کی امید رکھتا ہوں کہ اپنے پروردگار سے اس حال میں ملاقات کروں کہ تم میں سے کوئی شخص مجھ سے کسی ظلم کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو۔ نہ جان میں، اور نہ مال میں۔ یعنی کسی کی جان یا مال پر مجھ سے ظلم سرزد نہ ہو۔

حکومت کے لئے وقتی طور پر تسعیر کی گنجائش ہے

اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ شریعت کا اصل منشاء یہ ہے کہ اشیاء کی قیمتیں خریدار اور بیچنے والا آپس میں باہمی رضامندی سے طے کریں۔ حکومت اپنی طرف سے جانبین پر کوئی قیمت مسلط نہ کرے۔ جیسا کہ میں نے کتاب البیوع کے شروع میں بتایا تھا کہ رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین کرتی ہیں۔ اس لئے کہ جب بازار میں آزاد مقابلہ ہو، کسی کی اجارہ داری نہ ہو تو پھر اس صورت میں شریعت کا منشاء یہ ہے کہ وہی بازار کی قوتیں یعنی رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین کریں۔ لیکن جہاں اجارہ داریاں قائم ہو جائیں اور بڑے سرمایہ دار تحکم کرنے لگیں، جس کی وجہ سے لوگوں کی آزادی سلب ہو جائے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے وقتی طور پر نہ کہ دائمی طور پر "تسعیر" کی گنجائش ہے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الغش فی البیوع

﴿عن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مرعلی صبرۃ من طعام فادخل یدہ فیھا فنالت اصابعہ بللا، فقال: یا صاحب الطعام! ماھذا؟ قال: اصابتہ السماء یا رسول اللّٰہ قال افلا جعلتہ فوق الطعام حتی یراہ الناس، ثم قال: من غش فلیس منا﴾

(۱۶۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم ایک غلے کے ڈھیر کے پاس سے گزرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ اس ڈھیر کے اندر داخل کیا تو آپ کی انگلیوں پر تری آگئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلے والے سے پوچھا، یہ کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس پر بارش برسی تھی، جس کی وجہ سے یہ گیلا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے اس گیلے غلے کو اوپر کیوں نہیں کیا تاکہ لوگ دیکھ لیں کہ یہ گیلا ہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دھوکہ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

باب ماجاء في استقراض البعير او الشئي من الحيوان

﴿عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: استقرض رسول الله صلى الله عليه وسلم سنا، فاعطى سنا خيرا من سنه، وقال: خياركم احاسنكم قضاء﴾ (١٦٥)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشی (یا اونٹ) بطور قرض لئے اور پھر جب واپس کئے تو ان سے بہتر مویشی واپس کئے اور آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو بہتر طور پر قرض کی ادائیگی کرے۔

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پیچھے باب ماجاء في السلف في الطعام میں تفصیل گزر چکی ہے۔ حدیث باب شافعیہؒ کی دلیل ہے کہ حیوان کا قرض لینا جائز ہے۔ حنفیہؒ کے نزدیک حیوان کا قرض لینا جائز نہیں۔ اس لئے کہ حیوان ذوات الامثال میں سے نہیں ہے، جبکہ قرض میں تماثل ضروری ہے اور حیوان میں تماثل نہیں ہوسکتا۔ اور حدیثِ باب اور اس کے علاوہ احادیث جن میں آپ کا حیوان کا قرض لینا ثابت ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ یہ سب "ربا" کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کی احادیث ہیں۔ اس لئے ان سے استدلال درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جانور لے کر اس سے بہتر جانور واپس کیا اور یہ بات عقد قرض کے اندر مشروط نہیں تھی کہ آپ اس سے بہتر جانور واپس کریں گے، تو یہ "حسن قضاء" ہے، جو جائز ہے۔

صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے

﴿عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رجلا تقاضى رسول الله

صلى الله عليه وسلم فاغلظ له فهم به اصحابه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوه فان لصاحب الحق مقالا، وقال: اشتروا له بعيرا، فاعطوه اياه، فطلبوه فلم يجدوا الا سنا افضل من سنه، فقال: اشتروه فاعطوه اياه، فان خيركم احسنكم قضاء﴾ (۱۶۶)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا دَین وصول کرنے کا تقاضہ کیا اور تقاضے کے وقت آپ کے لئے سخت الفاظ استعمال کئے تو حضرات صحابہ کرامؓ نے اس کو تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، کیونکہ صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے، اس لئے اس پر سختی مت کرو۔ پھر فرمایا کہ اس کو ایک اونٹ خرید کر دے دو۔ جب صحابہ کرامؓ نے اس کے لئے بازار میں اونٹ تلاش کیا تو ان کو بازار میں اس اونٹ سے بہتر اونٹ مل رہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور قرض لیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بہتر اونٹ کو خرید کر اس کو دے دو اس لئے کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر طور پر کرے۔

اس حدیث میں ایک طرف تو آپ نے "حسن قضاء" کی ترغیب دی۔ دوسرے یہ کہ جو شخص صاحب حق ہو وہ اگر کوئی سخت الفاظ بھی استعمال کرے تو مقروض کو چاہئے کہ اس کو برداشت کرے اور اس کا جواب نہ دے۔

قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کرو

﴿عن ابی رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: استسلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بكرا، فجاءته ابل من الصدقة، قال ابورافع فامرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقضى الرجل بكره، فقلت: لا اجد في الابل الا جملا خيارا رباعيا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطه اياه فان خيار الناس احسنهم قضاء﴾

(۱۶۷)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے ایک جوان اونٹ بطور قرض لیا تھا۔ جب

آپ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں اس شخص کو اس کے قرض کا اونٹ ادا کردوں۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! صدقہ کے جو اونٹ آئے ہیں، میں ان میں نہیں پاتا ہوں مگر اچھا اور چار سال کی عمر کا بڑا اونٹ پاتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو وہی اچھا اور بڑا اونٹ دے دو۔ پس بے شک تم میں بہتر شخص وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر انداز سے کرے۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: ان الله يحب سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء﴾ (۱۶۸)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو۔ اور دَین ادا کرنے کے وقت بھی نرم ہو۔ بیچنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ کسی خاص قیمت پر اڑ جائے، اور مشتری کم کرانا چاہتا ہے تو یہ بالکل کم کرنے پر تیار نہ ہو۔ اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ نرمی کا معاملہ کرے اور اگر کم قیمت پر بھی دینا پڑے تو دے دے۔ اور خریدنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ ایک ایک پیسے پر جان دے رہا ہے، بلکہ اگر تھوڑے پیسے زیادہ دینے پڑ جائیں تو دے دے۔ اور دَین کی ادائیگی میں نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالکل ناپ تول کر دَین کی ادائیگی کرنے کے بجائے بہتر طور پر دَین کی ادائیگی کردے۔ خلاصہ یہ ہے مؤمن کو ایسا نہ ہونا چاہئے کہ وہ ایک ایک پیسے پر جان دے، بلکہ اپنے مقابل کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔ چاہے بیع میں ہو یا شراء میں ہو یا دَین کی ادائیگی میں ہو۔ اور ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں۔

نرمی کی وجہ سے مغفرت ہوگئی

﴿عن جابر رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: غفر الله الرجل كان قبلكم، كان سهلا اذا باع، سهلا اذا اشتری، سهلا اذا اقتضی﴾ (۱۶۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی جو تم سے پہلے گزرا ہے، مغفرت کردی۔ وہ بیع کے وقت بھی نرم تھا، شراء کے وقت بھی نرم تھا اور دَین وصول کرتے وقت بھی نرم تھا، یعنی لوگوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا کرتا تھا۔ مثلاً کوئی شخص اس سے کوئی چیز خریدنے آتا اور وہ اس سے کہتا کہ اتنے پیسے کم کردو، یہ کہتا اچھا چلو کم دے دو۔ اور جب وہ کوئی چیز خریدنے جاتا اور بائع زیادہ پیسے مانگتا، تو وہ کہتا چلو زیادہ لے لو، یا اس کا کوئی مقروض ہے تو اس سے کہتا کہ اچھا تم اتنا ادا کردو، باقی تمہارے لئے معاف ہے۔ تو وہ اس طرح کیا کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کے صلے میں اس کی مغفرت فرمادی۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ آدمی کو پیسے کے معاملے میں اتنا زیادہ سخت نہ ہونا چاہئے کہ اس میں آدمی ذرا سی بات پر لڑائی کرے، بلکہ حتی الامکان اپنا حق چھوڑ دے، البتہ اگر ناقابل برداشت ہو تو چھوڑنا کوئی واجب تو ہے نہیں، لیکن جب تک انسان برداشت کرسکتا ہو، اپنا حق چھوڑ دینے کو ترجیح دے، لیکن لڑائی نہ کرے۔

باب النهی عن البیع فی المسجد

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: اذا رایتم من یبیع اویبتاع فی المسجد فقولوا: لا اربح الله تجارتک، واذا رایتم من ینشد فیه ضالة فقولوا: لارد الله علیک﴾ (۱۷۰)

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں کوئی چیز فروخت کررہا ہے، یا خرید رہا ہے تو تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے۔ اور جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کررہا ہے تو یہ اس سے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گم شدہ چیز تمہیں واپس نہ لوٹائے۔

حنفیہؒ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں سامان لاکر خرید و فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر سامان تجارت تو مسجد میں نہیں ہے، مسجد میں صرف ایجاب و قبول کرلیا تو اس کی گنجائش ہے۔(۱۷۱)

گم شدہ بچے کا اعلان مسجد میں کرنا

اسی طرح اگر بچہ گم ہوجائے تو مسجد سے اس کا اعلان مناسب نہیں، کیونکہ انشاد ضالہ کا حکم عام

ہے۔ البتہ اس صورت میں مسجد کے اندر کھڑے ہونے کے بجائے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو کر اعلان کردے تو یہ درست ہے۔ آج کل چونکہ لاؤڈ اسپیکر ہوتا ہے، اس کو مسجد سے باہر لاکر اعلان کرنا درست ہے۔ مسجد کے اندر اعلان کرنا احتیاط کے خلاف ہے۔ اگرچہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ بچے کا اعلان اس ممانعت میں داخل نہیں۔ کیونکہ "ضالۃ" کا لفظ حدیث میں آیا ہے۔ اور "ضالۃ" کا لفظ عام طور پر حیوانات کے لئے بولا جاتا تھا، یہ لفظ بچے پر صادق نہیں آتا۔ لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ بچے کا اعلان بھی مسجد میں نہ کیا جائے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

ابواب الاحکام
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

باب ما جاء عن رسول اللہ ﷺ فی القاضی

عن عبد اللہ بن موھب ان عثمان قال لابن عمر: اذھب فاقض بین الناس، قال: اوتعافینی یا امیر المومنین؟ قال: فما تکرہ من ذلک، وقد کان ابوک یقضی، قال: انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من کان قاضیا فقضی بالعدل فبالحری ان ینقلب منہ کفافا فما ارجو بعد ذلک وفی الحدیث قصۃ (۱۷۲)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے احکام کے ابواب شروع فرمارہے ہیں۔ "احکام" جمع ہے "حکم" کی۔ اور حکم کے معنی ہیں "فیصلہ"، اور اس سے مراد ہے قاضی کا فیصلہ۔ قاضی کے فیصلے کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں، وہ اس باب میں جمع فرمادی ہیں۔ بعض کتابوں میں اس کا نام ابواب الاقضیۃ آیا ہے۔ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ یعنی قاضی کو فیصلہ کرتے وقت کن امور کو مدنظر رکھنا چاہئے؟ اور اس کے بارے میں کیا احکام ہیں؟ یہ اس کتاب کا مقصود ہے۔

حضرت عبداللہ بن موھب روایت کرتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: جاؤ اور لوگوں کے درمیان فیصلے کرو۔ یعنی میں تم کو قاضی بناتا ہوں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین! اگر آپ مجھے معاف کردیں تو زیادہ بہتر ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم اس کو اتنا کیوں ناپسند کرتے ہو، جبکہ تمہارے والد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیصلے کیا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص

قاضی بن جائے اور انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے، تو یہ بات قابل قدر ہوگی کہ وہ برابر سرابر قاضی کے منصب سے لوٹ آئے۔ یعنی اس کو نہ ثواب ملے اور نہ اس کو گناہ ہو، یہ بھی اس کے لئے بہت بڑی بات ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو سننے کے بعد مجھے کوئی امید نہیں ہے کہ میں قاضی بن کر فلاح حاصل کرسکوں گا۔

منصب قضاء قبول کرنے کا حکم

آگے بھی ایک حدیث آرہی ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿من ولی القضاء او جعل قاضیا بین الناس فقد ذبح بغیر سکین﴾

یعنی جس شخص کو قضاء کا منصب دیا گیا، یا جس شخص کو لوگوں کے درمیان قاضی بنایا گیا، وہ ایسا ہے جیسے کہ اس کو چھری کے بغیر ذبح کردیا گیا۔ یہ احادیث منصب قضاء کی نزاکت بیان کرتی ہیں کہ قضاء کا منصب بڑا نازک منصب ہے۔ بڑی ذمہ داری کا منصب ہے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔ ورنہ اس منصب کے ذریعہ انسان کہیں ہلاکت میں مبتلا نہ ہوجائے۔ انہیں احادیث کی وجہ سے سلف کی بڑی تعداد منصب قضاء سے اعراض کرتی رہی اور اس منصب کو قبول نہیں کیا۔ یہاں تک کہ جب حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قضاء کا منصب پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا، اور اس انکار کے نتیجے میں انہوں نے قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سے علماء نے منصب قضاء سے فرار اختیار کیا۔

علماء نے منصب قضاء قبول بھی کیا

لیکن دوسری طرف بعض علماءِ سلف نے اس منصب کو قبول بھی کیا۔ چنانچہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے علماء نے اس منصب کو قبول بھی کیا۔ ان حضرات علماء کی نظر دوسرے پہلو پر رہی، وہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دو آدمیوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے تو اس کا یہ فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے۔ دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ جو شخص منصب قضاء کا اہل ہو، اور وہ شخص اپنی طرف سے خواہش اور کوشش کرکے منصب قضاء حاصل نہ

کرے، بلکہ زبردستی اس کو وہ منصب دے دیا جائے، اور پھر وہ شخص اللہ سے ڈرتے ہوئے احکام شریعت کے مطابق اور انصاف کے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ صورت اس حدیث کا مورد ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے۔ اور جو شخص منصب قضاء کا اہل نہ ہو اور وہ اس منصب قضاء کو قبول کرلے، یا وہ شخص منصب قضاء کا اہل تو ہے لیکن خود کوشش کر کے سفارشیں کرا کر اس منصب قضاء کو حاصل کیا تو یہ صورت ان احادیث کا محل اور مورد ہے، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ گویا کہ وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا ہے۔

منصب قضاء قبول کرنے کے بارے میں تفصیل

چنانچہ علماء کرام نے اس کی تفصیل یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر منصب قضاء کے لئے دوسرا اہل شخص موجود ہے۔ اور وہ دوسرا شخص قاضی بن سکتا ہے تو اس صورت میں حتی الامکان انسان کو چاہئے کہ اس منصب سے پرہیز کرے۔ البتہ اگر دوسرا اہل شخص موجود نہیں ہے اور خود اس کی دلی خواہش اور کوشش بھی نہیں ہے کہ میں اس منصب کو حاصل کروں، لیکن اس کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کردیا گیا، تو اس صورت میں انشاء اللہ تعالیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی مدد ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ: ایسے شخص کے لئے اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص خود کوشش کر کے اور طلب کر کے یہ منصب حاصل کرے تو اس کے بارے میں الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿ وکل الی نفسہ ﴾

یعنی اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کردیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی کوئی مدد نہیں ہوتی۔

بہرحال، خلاصہ یہ ہے کہ حتی الامکان اپنے آپ کو اس منصب سے بچانا چاہئے اور خود سے منصب قضاء حاصل کرنے کی ہرگز کوشش نہ کرنی چاہئے، البتہ اگر یہ منصب زبردستی دے دیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ سے مدد مانگے اور حتی الامکان عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کی کوشش کرے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا منصب طلب کرنا

جہاں تک حضرت یوسف علیہ السلام نے منصب طلب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿اجعلنی علی خزائن الارض﴾ (یوسف: ۵۵)

یہ نہ تو قضاء کا منصب تھا اور نہ ہی افتاء کا منصب تھا بلکہ وہ ایک وزارت اور ایک انتظامی منصب تھا اور انتظامی منصب کا بھی اصل حکم یہی ہے کہ آدمی اس کے حصول کی خواہش، اس کی تمنا، اور خود سے اس کو حاصل کرنے کے لئے مطالبہ اور کوشش نہ کرنی چاہئے۔ لیکن استثنائی حالات ایسے ہوتے ہیں جس میں اس کے لئے مطالبہ کرنا اور کوشش کرنا بھی جائز ہے۔ وہ استثنائی صورت یہ ہے کہ اس منصب پر کوئی اہل آدمی موجود نہیں ہے، اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ اگر وہ اس منصب پر نہیں جائے گا تو لوگوں کو انصاف نہیں مل سکے گا۔ لوگوں کو پریشانی لاحق ہو جائے گی۔ ایسے موقع پر خود سے طلب کرنا بھی جائز ہے۔ یہ استثنائی صورت تمام مناصب میں ہے۔ چاہے وہ امارت ہو، یا انتظامی منصب ہو، یا قضاء کا منصب ہو، جب ان مناصب کے لئے کوئی دوسرا شخص اللہ کے حکم کے مطابق انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے والا موجود نہ ہو، تو اس صورت میں خود سے اس منصب کو طلب کرنا بھی جائز ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے یہ جو فرمایا:

﴿اجعلنی علی خزائن الارض﴾

اس وقت بھی صورت حال یہ تھی کہ بادشاہ آپ کو کوئی منصب تو دینا چاہتا تھا لیکن کونسا منصب دیا جائے اس کی تعیین ابھی اس نے نہیں کی تھی۔ اس لئے حضرت یوسف علیہ السلام نے ایسے منصب کا مطالبہ کیا جس کے بارے میں آپ کو یہ خیال تھا کہ اگر میں اس منصب کو نہیں لوں گا تو کوئی دوسرا نااہل آدمی اس منصب پر مسلط ہو جائے گا اور وہ لوگوں کو تکلیف پہنچائے گا۔

انتخابات میں نمائندہ بن کر کھڑے ہونے کا حکم

اس سے موجودہ رائج انتخابات کا حکم بھی نکل آتا ہے۔ ان انتخابات میں آدمی خود امیدوار بنتا ہے کہ مجھے منتخب کرو، اور نہ صرف امیدوار بنتا ہے بلکہ اپنے فضائل و مناقب بیان کرتا ہے کہ میرے اندر یہ خوبی ہے اور فلاں خوبی ہے اور منتخب ہو کر میں یہ کردوں گا، وہ کردوں گا۔ پھر صرف اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ جو شخص اس کے مقابل پر کھڑا ہوا ہے، اس کی برائیاں بھی بیان کرتا ہے کہ وہ اہل نہیں ہے، میں اہل ہوں۔ یہ طریقہ اصلاً تو بالکل شریعت کے خلاف ہے، البتہ اگر کوئی دوسرا صحیح آدمی موجود نہ ہو، اور لوگوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں حضرت یوسف علیہ السلام کے طریقے پر عمل کرتے ہوئے امیدوار بن جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن اس میں صحیح

طریقہ یہ ہے کہ اس طرح اپنے فضائل و مناقب بیان کرتے پھرنا، جیسا کہ آج کل کے انتخابات میں ہوتا ہے، یہ کوئی پسندیدہ طریقہ نہیں۔

عجیب دنیا کا نظام بھی الٹا ہوگیا ہے، پہلے زمانے میں اگر کوئی شخص یہ کہتا کہ میں اس منصب کا اہل ہوں، میرا مقابل اہل نہیں ہے تو اس کو اخلاقی طور پر بہت معیوب سمجھا جاتا تھا۔ لیکن موجودہ دور میں وہی عیب اب ہنر بن گیا ہے۔ امیدوار بن کر انتخابات میں کھڑا ہوا ہے اور گھر گھر جاکر اپنے فضائل و مناقب بیان کررہا ہے۔ ان سب باتوں کا شریعت سے اور دین سے کوئی تعلق نہیں۔

(ایک طالب علم نے یہ سوال کیا ہے کہ آپ (جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب) کے قضاء کے منصب کو قبول کرنے کی کیا وجوہات ہوئیں؟ بعض لوگوں سے سنا ہے کہ آپ نے قضاء کے منصب سے استعفاء بھی دے دیا تھا۔ لیکن بعد میں بزرگوں کے اصرار پر اس منصب کو نہیں چھوڑا، اس کی کیا تحقیق ہے؟)

میرا منصب قضاء قبول کرنے کا واقعہ

میرے ساتھ بھی یہی ہوا کہ منصب قضاء سے بھاگنے کی ہزار کوشش کے باوجود یہ منصب گلے پڑگیا۔ اس کا مختصراً واقعہ یہ پیش آیا کہ یہ "وفاقی شرعی عدالت" علماء کے مطالبے پر قائم ہوئی تھی۔ صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم نے اس کو قائم کیا تھا۔ پورے ملک کے پینتالیس مختلف مکاتب فکر کے علماء مل کر ضیاء الحق صاحب کے پاس گئے تھے، اور ان سے مطالبہ کیا تھا کہ ایک ایسی عدالت قائم کی جائے جس میں ان قوانین کو چیلنج کیا جاسکے جو قوانین اسلام کے خلاف ہیں۔ اور اس عدالت میں علماء کو شریک کیا جائے۔ ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ آپ حضرات ان علماء کے نام پیش کریں، میں یہ عدالت بنادوں گا۔

ضیاء الحق صاحب سے ملاقات کے بعد تمام علماء کا اجتماع راولپنڈی میں منعقد ہوا۔ چونکہ مجھے اس بات کا خطرہ تھا کہ قرعہ فال کہیں میرے نام پر نہ نکل آئے، اس لئے میں نے یہ کیا کہ دو علماء جو میری نظر میں اس کام کے اہل تھے، ان کے نام ایک کاغذ پر لکھ کر علماء کو پیش کرکے میں فوراً کراچی بھاگ آیا اور ساتھ یہ لکھ دیا کہ میری نظر میں یہ دو حضرات ہیں جو اس کام کے اہل ہیں۔ آپ حضرات مشورہ کرکے نام پیش کردیں۔ وہاں سے بھاگنے کا منشاء یہی تھا کہ اگر میں یہاں رہا تو مجھے اندیشہ ہے کہ یہ علماء مجھے اس بات پر مجبور کریں گے۔ تین روز تک ان علماء کا اجلاس جاری رہا، اس پر بحث ہوتی رہی کہ کس کا نام پیش کیا جائے۔

تین روز کے بعد ان حضرات علماء نے اپنے تین نمائندے میرے پاس بھیجے، جن میں ایک حضرت مفتی زین العابدین صاحب مدظلہم، ایک حکیم عبدالرحیم اشرف صاحب تھے، ایک اور بزرگ تھے اور آکر مجھے بتایا کہ تین روز کی بحث کے بعد تمام علماء نے یہ طے کیا ہے کہ تمہیں یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔

میں نے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نہ تو اس منصب کا اہل ہوں اور نہ میرے حالات اس کو قبول کرنے کے متحمل ہیں۔ میں دارالعلوم چھوڑ کر کہیں اور نہیں جاسکتا۔ جبکہ اس منصب کے لئے مجھے دارالعلوم چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ وہاں پر مستقل رہنا پڑے گا۔ اس لئے میں معذور ہوں۔ یہاں تک کہ میں نے ان کے سامنے ہاتھ جوڑے کہ خدا کے لئے مجھے اس منصب سے محفوظ رکھیں۔ انہوں نے اس پر بہت اصرار کیا، تو میں نے کہا کہ میں آپ کی ہر بات ماننے کے لئے تیار ہوں، لیکن یہ بات میرے لئے قابل قبول نہیں۔ ان حضرات نے کہا کہ اگر تم انکار کرو گے تو گناہ ہوگا۔ اور اب تم مانو یا نہ مانو، ہم تمہارا نام دے رہے ہیں۔

میں نے کہا: آپ اپنی ذمہ داری پر نام دیں، جب میرے نام کا اعلان ہوگا تو میں اخبار میں انکار کرتے ہوئے یہ لکھ دوں گا کہ میری منظوری کے بغیر یہ نام دیا گیا ہے۔ انہوں نے عرض کیا کہ تم جو چاہو کرو، ہم تو صرف طلاع دینے آئے ہیں، مشورہ کرنے کے لئے نہیں آئے۔

اس واقعے سے پہلے صدر ضیاء الحق صاحب نے مجھ سے ذکر کیا تھا کہ میں اس طرح کی عدالت قائم کررہا ہوں۔ اور آپ کو اس میں رکھنے کا خیال ہے۔ میں نے ان سے بھی کہہ دیا تھا میں اس کام کے لئے بالکل تیار نہیں ہوں۔

بہرحال، وہ تینوں حضرات جب چلے گئے تو بعد میں پھر ان میں سے ایک نے رابطہ قائم کیا کہ اب ہم آخری طور پر آپ کا نام دے رہے ہیں۔ میں نے جواب دیا کہ میں آخری طور پر کہہ رہا ہوں کہ میں قبول نہیں کروں گا۔ پھر اچانک ضیاء الحق صاحب نے میرے نام کا اعلان کردیا۔ اس کے بعد مجھے فون کیا اور کہا کہ ہم نے اس طرح کردیا ہے، اور مجھے پتہ ہے کہ آپ اس کو قبول کرنا نہیں چاہتے ہیں۔ لیکن اس وقت میری لاج رکھنے کے لئے چند روز کے لئے قبول کرلیں، اس کے بعد چاہیں تو استعفاء دے دیں۔

اس وقت میں نے اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحیٔ صاحب قدس اللہ سرہ سے جاکر مشورہ کیا۔ شعبان کا مہینہ تھا۔ دارالعلوم کی چھٹیاں ہونے والی تھیں۔ اس لئے حضرت والا نے فرمایا کہ جب تک چھٹیاں ہیں، وہاں کام کرلو، چھٹیوں کے بعد استعفاء دے دینا۔ چنانچہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے

فرمانے کے مطابق دارالعلوم کی چھٹیوں میں وہاں چلا گیا۔ اللہ کے نام پر کام شروع کردیا۔

جب دو مہینے گزر گئے اور شوال کا مہینہ آیا تو میں نے استعفاء دینے کے لئے ضیاء الحق صاحب سے رابطہ قائم کیا۔ ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ استعفاء دینے کی کیا جلدی ہے۔ آپ ایسا کریں کہ استعفاء نہ دیں، بلکہ چھٹی لے لیں اور چھٹی لے کر دارالعلوم چلے جائیں، وہاں اسباق پڑھاتے رہیں۔ اور میں یہ چاہتا ہوں کہ آخر میں آپ کو سپریم کورٹ میں بھیج دوں، وہاں کام کم ہوگا، جس کی وجہ سے اسلام آباد میں قیام کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ میں نے پھر اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر صاحب قدس اللہ سرہ سے مشورہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ چلو، اسی طرح کرلو۔ چنانچہ جب تک میں "وفاقی شرعی عدالت میں رہا تو بیشتر وقت چھٹی پر رہا۔ دارالعلوم میں اسباق پڑھاتا رہتا، جب کوئی اہم مقدمہ آتا تو میں چلا جاتا، آخر کار ضیاء الحق صاحب نے مجھے سپریم کورٹ میں بھیج دیا۔

میں نے پھر اپنے شیخ سے مشورہ کیا تو اب حضرت ڈاکٹر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب سارے علماء تمہارا نام دینے پر متفق ہیں اور وہ علماء بھی دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث تینوں مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ اور یہ کام بھی اہم ہے اور لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ تم اس کام کو صحیح طور پر کرسکو گے، تو ایسی صورت میں اب انکار کرنا مناسب نہیں۔ لہٰذا اب جب کہ وہ تمہیں سپریم رٹ میں بھیج رہے ہیں تو اس سے تمہارا دارالعلوم کے اسباق وغیرہ کا کام بھی چلتا رہے گا اور ساتھ ساتھ وہاں کا کام بھی ہوتا رہے گا۔ اس لئے اللہ کے نام پر قبول کرلو۔ اس طرح یہ قضاء کا عہدہ میرے گلے پڑگیا۔

﴿عن انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من سال القضاء وکل الی نفسہ ومن جبر علیہ ینزل علیہ ملک فیسددہ﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص منصب قضاء کو طلب کرکے اس کو حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کردیتے ہیں، اور جس شخص کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کردیا جائے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من ابتغی القضاء وسال فیہ شفعاء وکل الی نفسہ ومن اکرہ علیہ انزل اللّٰہ علیہ ملکا یسددہ۔

عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ولى القضاء اوجعل قاضيا بين الناس فقد ذبح بغير سكين (۱۷۴)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس کو قضاء کا عہدہ حاصل ہوگیا یا جس کو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے والا بنادیا گیا تو گویا کہ وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کردیا گیا۔

باب ماجاء فی القاضی یصیب ویخطی

عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران، واذا حكم فاخطا فله اجر واحد (۱۷۵)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب قاضی کوئی فیصلہ کرنے کا ارادہ کرے اور غور و فکر کے ذریعہ حقیقت تک پہنچنے کی فکر کرے، پھر صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔ اور جب قاضی کوئی فیصلہ کرے اور اس میں غلطی کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی

عن معاذ رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن، فقال: كيف تقضى؟ فقال: اقضى بما فى كتاب الله قال فان لم يكن فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لم يكن فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: اجتهد رائى قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحب ويرضى (۱۷۶)

یہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ لوگوں کے درمیان کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے احکام کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر

اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر سُنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں وہ حکم موجود نہ ہو تو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس پر آپ نے ان کی توثیق فرماتے ہوئے فرمایا کہ:

﴿الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله صلی الله علیه وسلم لما یحب ویرضی﴾

اللہ تعالیٰ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اپنے پسندیدہ اور مرضی کے مطابق عمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائی۔

ادلہ شرعیہ میں ترتیب

یہ حدیث ادلہ شرعیہ کے بیان اور ان کی آپس کی ترتیب کے بیان میں اصل ہے، یعنی ادلہ شرعیہ میں سب سے اول قرآن کریم ہے۔ دوسرے نمبر پر سُنّت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، تیسرے نمبر پر اجتہاد۔ بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے افراد کا نام مذکور نہیں ہے۔ بلکہ عن رجال من اصحاب معاذ کہہ دیا گیا ہے، اب وہ رجال کون ہیں؟ ان کے نام معلوم نہیں۔ اس لئے مجہول ہونے کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ اصحاب معاذؓ جنہوں نے یہ روایت حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، وہ اہل حفظ میں سے تھے اور سب ثقہ تھے۔ اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث کو بالاتفاق قبول کیا ہے اور تلقی بالقبول کی وجہ سے ضعیف حدیث بھی قابل استدلال ہو جاتی ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متأخر ہونا ہمارے اعتبار سے تو درست ہے، کیونکہ بیشتر احادیث ہم تک ظنی ذرائع سے پہنچی ہیں۔ لیکن صحابہ کرامؓ نے تو یہ احادیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست حاصل کی تھیں۔ لہٰذا ان کے حق میں تو وہ ایسی ہی قطعی

ہیں جیسے قرآن کریم قطعی ہے۔ پھر ان کے لحاظ سے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متأخر کیسے ہوا؟
اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو تمام احادیث بلا واسطہ حاصل نہیں ہوتی تھیں، بلکہ بعض احادیث ان حضرات نے ایک دوسرے سے سن کر حاصل کی تھیں۔ اس لئے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متأخر ہوا۔ اس حدیث میں اجماع کا ذکر نہیں ہے، اس لئے کہ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مستقل حجت بنا ہے۔

تقلید شخصی کا ثبوت حدیث سے

یہ حدیث اجتہاد اور قیاس کے جواز پر بھی صریح ہے، نیز اس سے تقلید شخصی کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو گویا اہل یمن کے ذمے یہ لازم کردیا کہ وہ ہر معاملے میں ان سے رجوع کریں اور تمام مسائل میں ان کی پیروی کریں۔ اور یمن میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا نہیں تھا جو ان کی طرح شرعی مسائل جانتا ہو، اس لئے اہل یمن انہی کی تقلید شخصی کرتے تھے۔ اور چونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا تھا، اس لئے اہل یمن کا یہ عمل خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی منشاء کے مطابق تھا۔

اس پر غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو قاضی کی حیثیت سے بھیجا گیا تھا اور اسی حیثیت میں ان کی اطاعت ضروری قرار دی گئی تھی نہ کہ مفتی کی حیثیت میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ بیک وقت حاکم بھی تھے، قاضی بھی، مفتی بھی اور معلم بھی۔ چنانچہ صحیح بخاری میں "باب میراث البنات" کے تحت حضرت اسود بن یزید کی روایت ہے کہ:

﴿اتانا معاذ بن جبل رضی اللّٰہ عنہ بالیمن معلما وامیرا، فسالناہ عن رجل توفی وترک ابنتہ واختہ، فاعطی الابنۃ النصف والاخت النصف﴾

اس روایت میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے مفتی ہونے کی حیثیت صاف واضح ہے۔ اور اسی حیثیت میں انہوں نے میراث کا یہ فتویٰ دیا اور اس کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اہل یمن نے دلیل پوچھے بغیر ہی اس حکم پر عمل کیا اور اسی کا نام تقلید ہے۔

باب ماجاء في الامام العادل

﴿عن ابی سعید رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ان احب الناس الی اللّٰہ یوم القیامۃ وادناھم منہ مجلسا امام عادل وابغض الناس الی اللّٰہ وابعدھم منہ مجلسا امام جائر﴾ (۱۷۷)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام لوگوں میں سب سے زیادہ محبوب اور مجلس کے اعتبار سے سب سے زیادہ قریب "امام عادل" ہوگا، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض اور سب سے زیادہ دور "ظالم امام" ہوگا۔

﴿عن ابن ابی اوفی رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اللّٰہ مع القاضی مالم یجر، فاذا جار تخلی عنہ، ولزمہ الشیطان﴾ (۱۷۸)

حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کی رحمت قاضی کے ساتھ ہوتی ہے جب تک قاضی ظلم نہ کرے، اور جب وہ ظلم کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت اس سے الگ ہوجاتی ہے اور شیطان اس سے جاکر مل جاتا ہے۔

باب ماجاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما

﴿عن علی رضی اللّٰہ عنہ قال: قال لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: اذا تقاضا الیک رجلان فلا تقض للاول حتی تسمع کلام الاخر، فسوف تدری کیف تقضی، قال علی رضی اللّٰہ عنہ: فما زلت قاضیا بعد﴾ (۱۷۹)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: جب دو آدمی تمہارے پاس فیصلہ لے کر آئیں تو پہلے کے لئے فیصلہ نہ کرو جب تک تم دوسرے کی بات نہ سن لو، اس طرح تمہیں معلوم ہوجائے گا کہ کیا فیصلہ کرنا چاہئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں ہمیشہ قاضی رہا۔

یہ "قضاء" کا اصول ہے کہ یک طرفہ بات سن کر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جب تک دونوں فریقوں کی بات نہ سن لی جائے۔ اس حدیث کی بنیاد پر علماء کرام نے یہاں تک فرمایا کہ قاضی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ جو مقدمہ اس کے پاس درپیش ہے، اس کے کسی ایک فریق سے تنہائی میں ملاقات کرے، جس وقت کہ دوسرا فریق وہاں موجود نہ ہو۔

باب ماجاء فی امام الرعیة

﴿قال عمرو بن مرة لمعاویة رضی اللّٰه عنه انی سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: ما من امام یغلق بابه دون ذوی الحاجة والخلة والمسکنة الا اغلق اللّٰه ابواب السماء دون خلته وحاجته ومسکنته فجعل معاویة رضی اللّٰه عنه رجلا علی حوائج الناس﴾ (۱۸۰)

حضرت عمرو بن مرۃ رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ حدیث سنائی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو کوئی امام اپنا دروازہ ضرورت مند، حاجت مند اور مسکنت والوں کے لئے بند کرلے تو اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت، حاجت اور مسکنت دور کرنے کے لئے آسمان کے دروازے بند کردیتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کسی امام اور حاکم کو اپنا دروازہ ضرورت مند لوگوں کے لئے بند کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ یہ حدیث سن کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی مقرر کردیا جو لوگوں کی ضرورتیں معلوم کرکے ان کو پورا کرے۔

روایت میں آتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانے میں یہ اعلان کرادیا تھا کہ جس کے گھر بچہ پیدا ہو اس کا نام ہمارے ہاں لکھوادیا جائے، چنانچہ اس کا وظیفہ جاری کردیا جاتا تھا۔

باب ماجاء لا یقضی القاضی وھو غضبان

﴿عن عبدالرحمن بن ابی بکرة قال: کتب ابی الی عبید اللّٰه بن ابی بکرة وھو قاض ان لا تحکم بین اثنین وانت غضبان، فانی سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: لا یحکم الحاکم بین اثنین وھو غضبان﴾ (۱۸۱)

حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے حضرت عبیداللہ بن

ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ کو یہ لکھا جب کہ قاضی تھے کہ: دو آدمیوں کے درمیان غصے کی حالت میں کبھی فیصلہ نہ کرنا، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حاکم دو شخصوں کے درمیان غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

(اس لئے کہ غصے کی حالت میں انسان کی سوچ اور فکر درست نہیں رہتی، جس کی وجہ سے وہ صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ اسی طرح شدید بھوک، شدید پیاس اور بیماری کی حالت میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے)۔

باب ماجاء في هدايا الامراء

عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن، فلما سرت ارسل في اثري، فرددت، فقال: اتدري لم بعثت اليك، قال: لاتصيبن شيئا بغير اذني فانه غلول، ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة لهذا دعوتك وامض لعملك (۱۸۲)

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا، جب میں روانہ ہوگیا تو میرے پیچھے ایک آدمی بھیجا اور مجھے واپس لوٹایا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، کیا تمہیں معلوم ہے کہ تمہیں کیوں واپس بلایا؟ پھر فرمایا: میری اجازت کے بغیر کسی سے کوئی چیز نہ لینا، اس لئے کہ وہ مال خیانت میں داخل ہوگا، اور جو شخص کسی چیز میں خیانت کرے گا تو وہ اس کو لے کر قیامت کے دن حاضر ہوگا۔ یہ بات کہنے کے لئے تمہیں بلایا تھا اب تم اپنے کام کے لئے چلے جاؤ۔

قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

اس حدیث سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ امراء کو لوگوں سے ہدایا وصول کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ امراء کو لوگ جو ہدایا پیش کرتے ہیں، اس کے ذریعہ اپنا کوئی مقصد نکالنا منظور ہوتا ہے۔ اس لئے وہ ہدایا رشوت کے حکم میں ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہدیہ قبول نہ کرے۔ البتہ فقہاء نے تمام روایات کی روشنی میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی قاضی کو قاضی بننے سے پہلے بھی ہدیہ دیا کرتا تھا، وہی شخص اب بھی ہدیہ لا رہا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنے سابقہ

تعلق کی وجہ سے لارہا ہے، ایسی صورت میں ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ لیکن ایک شخص قاضی بننے سے پہلے تو کبھی ہدیہ نہیں لاتا تھا، اب قاضی بننے کے بعد روزانہ صبح و شام قاضی کی خدمت میں ہدیہ لے جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کی ذات کی وجہ سے ہدیہ نہیں دے رہا ہے، بلکہ اس کے منصب کی وجہ سے دے رہا ہے۔ اس لئے وہ رشوت کے حکم میں داخل ہوجاتا ہے، جو ناجائز ہے۔

باب ماجاء فی الراشی والمرتشی فی الحکم

﴿عن ابی هریرة رضی الله عنه قال: لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم الراشی والمرتشی فی الحکم﴾ (۱۸۳)

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمات میں رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

باب ماجاء فی قبول الهدیة واجابة الدعوة

﴿عن انس بن مالک رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لو اهدی الی کراع لقبلت، ولو دعیت علیه لاجبت﴾ (۱۸۴)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر بکری کا ایک کھر بھی مجھے ہدیہ میں دیا جائے تو میں قبول کرلوں گا، اور اگر مجھے اس کی دعوت دی جائے تو میں چلا جاؤں گا۔ یعنی کسی کا ہدیہ خواہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، میں اس کو رد کرکے اس کی دل شکنی نہیں کروں گا۔ اسی طرح معمولی چیز کی دعوت بھی قبول کرلوں گا۔

باب ماجاء فی التشدید علی من یقضی له بشئی لیس له ان یاخذه

﴿عن ام سلمة رضی الله عنها قالت: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: انکم تختصمون الی وانما انا بشر، ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض، فان

قضیت لاحد منکم بشئی من حق اخیه فانما اقطع له قطعة من النار، فلا یاخذ منه شیئا» (۱۸۵)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو۔ اور میں تو ایک بشر ہوں۔ اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے دعوے اور دلیل کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت انداز میں بیان کرنے والا ہو۔ یعنی ایک شخص زیادہ فصیح و بلیغ ہے اور زیادہ خوبصورتی سے بات کہنے والا ہے دوسرے کے مقابلے میں۔ تو بعض اوقات ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کی حجت کو سن کر میں اس کے حق میں فیصلہ کردوں۔ لہٰذا اگر میں تم میں سے کسی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ کردوں جو حقیقت میں تمہارے بھائی کا حق ہو، تو جو چیز میں اس کو دوں گا وہ آگ کا ٹکڑا ہوگا۔ لہٰذا کسی شخص کو ایسی چیز نہیں لینی چاہئے۔ (یعنی اگرچہ فیصلہ اس کے حق میں ہو بھی جائے لیکن چونکہ وہ چیز اس کے پاس ناحق پہنچی ہے اس لئے اس چیز کا استعمال اس کے لئے حلال نہیں ہوگا)۔

کیا قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا؟ علماء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ ہونا ضروری نہیں۔ یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کردیا تو دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو دلوادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے۔ لیکن فی ما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اگر استعمال کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوجاتا ہے اور باطناً بھی۔ (یعنی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کردیا تو ظاہری اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے تو وہ چیز اس کی ہوگئی جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا، اس کے ساتھ ساتھ باطنی اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہوجاتی ہے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص نے کسی عورت کے خلاف یہ دعویٰ کردیا کہ میرا اس سے نکاح ہوا ہے، عورت نے انکار کردیا کہ میں اس کی منکوحہ نہیں ہوں۔ قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کئے، مدعی نے گواہ پیش کردیئے، اگرچہ وہ گواہ نفس الامر میں جھوٹے تھے، لیکن قاضی نے ان کا تزکیہ کرنے کے بعد ان کو سچا سمجھا اور ان کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کردیا کہ یہ عورت

تمہاری منکوحہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ قاضی نے اس کی منکوحہ ہونے کا فیصلہ کردیا اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے قاضی نے وہ عورت اس کے حوالے کردی، لیکن باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ لہٰذا حقیقت میں اور نفس الامر میں وہ عورت اس کی منکوحہ نہیں بنے گی اور نہ اس مرد کے لئے اس عورت کے ساتھ منکوحہ جیسا معاملہ کرنا جائز ہوگا۔ اگر اولاد ہوگی تو وہ باطناً ثابت النسب نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے یہ فیصلہ کردیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو خواہ پہلے ان کے درمیان نکاح نہ ہوا ہو، لیکن قاضی کے اس فیصلے سے نکاح ہوجائے گا اور اب وہ اس کی منکوحہ بن جائے گی۔ اگرچہ اس شخص کو جھوٹ بولنے اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہ ہوگا۔ لیکن اس کو ملک بضع حاصل ہوجائے گی۔ قضاءِ قاضی کے ظاہراً اور باطناً نافذ ہونے کا یہ مطلب ہے۔

قضاءِ قاضی باطناً نافذ ہونے کی پہلی شرط

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضاءِ قاضی کے باطناً نافذ ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جب تک وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی، اس وقت تک قضاءِ قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ عقود یا فسوخ سے متعلق ہو، یعنی دعویٰ عقد کا ہو۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ میں نے اس سے نکاح کیا تھا، یا فسخ کا دعویٰ ہو۔ مثلاً کوئی عورت دعویٰ کرے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی تھی۔ لہٰذا اگر عقود اور فسوخ کا دعویٰ نہ ہو تو قضاءِ قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

دوسری شرط "املاک مُرسلہ" کا دعویٰ نہ ہو

دوسری شرط یہ ہے کہ "املاک مُرسلہ" کا دعویٰ نہ ہو۔ "املاک مُرسلہ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آنے کا سبب بیان نہ کرے۔ ایسی املاک کو "املاک مُرسلہ" کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص املاک مُرسلہ کا دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کردے تو قضاءِ قاضی ظاہراً نافذ ہوگی، باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے دعویٰ کردیا کہ یہ کتاب جو مدعیٰ علیہ کے پاس ہے وہ میری ہے، اور مدعیٰ علیہ نے انکار کیا، مدعیٰ نے گواہ پیش کردیئے، اور وجہ نہیں بتائی کہ یہ کتاب اس کی ملکیت میں کیسے آئی۔

اب اگر قاضی گواہوں کی بنیاد پر مدعیٰ کے حق میں کتاب کا فیصلہ کردے تو یہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا۔ باطناً نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا مدعیٰ کے لئے اس کتاب کو لینا اور اس کو استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔

تیسری شرط وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال رکھتا ہو

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال رکھتا ہو۔ یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقد اب قائم کردیا جائے، مثلاً نکاح۔ اور اگر وہ معاملہ "انشاء" کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ مثلاً میراث کا دعویٰ۔ میراث ایک مرتبہ ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتی ہے لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ مکان مجھے اپنے باپ کی میراث میں ملا تھا اور مدعیٰ علیہ انکار کردے۔ اور مدعیٰ اس پر جھوٹا بینہ پیش کردے اور قاضی اس بینہ کے مطابق مدعیٰ کے حق میں فیصلہ کردے۔ تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ میراث کے اندر "انشاء" ممکن نہیں ہے۔

چوتھی شرط "وہ محل قابل للعقد ہو"

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ "محل قابل للعقد ہو" اگر اس محل ہی میں عقد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نہ ظاہراً نافذ ہوگا۔ اور نہ باطناً نافذ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص کسی محرم عورت کے بارے میں دعویٰ کردے کہ یہ میری منکوحہ ہے۔ تو اس صورت میں اگر وہ مدعیٰ گواہ پیش کردے اور قاضی فیصلہ بھی کردے، تب بھی اس کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً کسی طرح بھی نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ محل قابل للعقد نہیں ہے۔

پانچویں شرط

پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے بینہ کی بنیاد پر یا مدعیٰ علیہ کے نکول عن الیمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو، تب قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہوگا۔ لیکن اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کی یمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں ہوگا۔ بہرحال، ان مذکورہ شرائط کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک قضاءِ قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاصل میں حنفیہ کے اس مسلک پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعے سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا، عورت نے اس کے پیغام کو رد کردیا کہ میں تو تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص نے جاکر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کردیا کہ فلاں عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ قاضی تھے، آپ نے مدعی سے بینہ طلب کیا تو اس شخص نے دو جھوٹے گواہ پیش کردیئے، جنہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں عورت کا نکاح اس شخص سے ہوا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا۔ اس عورت نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اور دھوکہ بازی کررہا ہے، اور حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا۔ لیکن جب آپ نے یہ فیصلہ کردیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کردیجئے تاکہ میرے لئے اس کے ساتھ رہنا حلال ہوجائے، ورنہ میں حرام میں مبتلا رہوں گی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: شاهداك زوجاك تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کردیا۔ مطلب یہ تھا کہ اب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب میں نے ان دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کردیا تو اب واقعۃً نفس الأمر میں نکاح وجود میں آگیا۔

اس واقعے کی حقیقت

اس واقعے کو دوسرے فقہاء بھی نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کیا ہے، لیکن حدیث کی متعارف اور متداول کتابوں میں یہ واقعہ نہیں ملتا۔ اس لئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں فرمایا کہ یہ واقعہ سنداً ثابت نہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کتاب الاصل میں یہ واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبهذا ناخذ یعنی ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور جب کوئی مجتہد کوئی حدیث نقل کرنے کے بعد یہ کہے کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک صحیح ہے۔ اگر وہ حدیث صحیح نہ ہوتی وہ مجتہد اس پر عمل نہ کرتا۔ اس سے

معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو کسی موثوق طریقے سے یہ واقعہ پہنچا تھا۔

عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوا؟

اس واقعے پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوگیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو نکاح بطریق قضاء منعقد ہو اس میں رضامندی کی شرط نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ جب قاضی ایک فریق کے حق میں فیصلہ کرے گا تو دوسرا فریق یقیناً ناراض ہوگا، لیکن اس کے باوجود قاضی کا فیصلہ لازم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہی صورت ہوئی۔ بہرحال، یہ واقعہ حنفیہ کی نقلی دلیل ہے۔

امام صاحبؒ پر اعتراضات

دوسرے فقہاء کی طرف سے حنفیہ کے اس موقف پر بہت اعتراض کئے گئے ہیں کہ انہوں نے اس بات کا دروازہ کھول دیا ہے کہ لوگ جھوٹی گواہیاں دیں، اور نہ صرف یہ کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا بلکہ باطناً بھی وہ چیز ان جھوٹے دعوے کرنے والوں کی ملکیت میں چلی جائے گی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بڑی حکمت پر مبنی ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاضی کو ولایت عامہ عطا فرمائی ہے اور قاضی کی مجلس وضع ہی اس لئے کی گئی ہے کہ وہ خصومات کو رفع کرے، اور اختلافات کو ختم کرے اور کسی ایک جانب کو متعین کردے، تاکہ اس فیصلے کے بعد کوئی جھگڑا باقی نہ رہے۔ لہٰذا اگر آپ یہ کہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، تو اس صورت میں صرف یہ کہ نزاع ختم نہیں ہوگا بلکہ لامتناہی پیچیدگیاں پیدا ہوجائیں گی۔

امام صاحبؒ کے مسلک کی حکمتیں

مثلاً اگر کسی شخص نے کسی عورت کے خلاف منکوحہ ہونے کا دعویٰ کردیا اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کردیا تو آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عورت ظاہراً تو اس کی منکوحہ ہے، لیکن باطناً اس کی منکوحہ نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں نکاح نہیں ہوا، اور عورت پر واجب ہے کہ اس فیصلے کے بعد وہ اس شخص کو اپنے اوپر قدرت نہ دے، اس لئے کہ حقیقت میں وہ اس کی

منکوحہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عورت اس شخص کو اپنے اوپر قدرت دیتی ہے اور حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت دیتی ہے تو وہ خود گناہ گار ہوتی ہے، اور اگر حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتی تو شوہر کو قاضی کی حمایت حاصل ہے۔ اس لئے کہ شوہر جاکر قاضی کی عدالت میں یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ یہ عورت حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دے رہی ہے، اب قاضی اسی شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کرے گا۔ اور اگر وہ عورت شوہر کے پاس سے بھاگ جاتی ہے تو قاضی اس کو پکڑوا کر دوبارہ شوہر کے پاس بھیج دے گا۔ اس طرح وہ عورت ایک عذاب میں مبتلا ہوجائے گی اور اس کے پاس کوئی مخلص نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ وطی کرلی اور بچہ پیدا ہوگیا، آپ یہ کہیں گے کہ وہ بچہ ظاہراً ثابت النسب ہے، حقیقتاً ثابت النسب نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر میں وہ اپنے باپ کا وارث ہے۔ باطناً وارث نہیں۔ اور اسی حالت میں جبکہ وہ عورت اسی مدعیٰ کے پاس تھی، اگر اس عورت نے کسی اور سے نکاح کرلیا تو اس صورت میں قاضی اس کو زانیہ قرار دے گا اور اس کا وہ نکاح زنا شمار ہوگا، لیکن باطناً وہ نکاح درست ہے، اور اس دوسرے شوہر سے اگر اس کے بچے ہوگئے تو وہ بچے ظاہراً ثابت النسب نہیں اور باطناً ثابت النسب ہیں۔

اس طرح اس عورت کے ساتھ ایک غیر یقینی صورت حال کا لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس میں ظاہر اور باطن کے احکام الگ الگ چلیں گے، اور نزاع کھڑے ہوجائیں گے۔ حالانکہ قاضی کی مجلس کا مقصد تو یہ تھا کہ ان خصومات کو دور کرے، اور نزاعات کو رفع کرے، اور غیر یقینی صورت حال ختم ہو، اور ایک یقینی صورت وجود میں آئے۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاضی کی مجلس فصل خصومات کے لئے ہے تو پھر جہاں تک ممکن ہو قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا۔ لہٰذا اگر کسی جگہ یہ صورت ہو کہ پہلے عقد میں نکاح نہیں تھا اور مدعیٰ نے نکاح کا جھوٹا دعویٰ کردیا تھا تو اس صورت میں قاضی کے فیصلے سے عقد منعقد ہوگیا۔ اسی طرح اگر پہلے بیع نہیں ہوئی تھی تو قاضی کے فیصلے سے بیع منعقد ہوگئی۔ اس لئے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے۔ لیکن قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہونے کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیں۔ یعنی وہ عقود یا فسوخ کا دعویٰ ہو۔ املاک مُرسلہ کا دعویٰ نہ ہو۔ اور محل قابل للعقد ہو۔ اور انشاء کا احتمال رکھتا ہو۔ ایسی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بعد وہ عقد خود بخود وجود میں آجائے گا اور اس طرح وہ غیر یقینی صورت حال ختم ہوسکتی ہے۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو یہ حدیث "املاک مُرسلہ" سے متعلق ہے، عقود و فسوخ سے متعلق نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابوداؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا۔ ایک شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملے ارشاد فرمائے۔ اور "میراث" کا معاملہ ایسا ہے جو "انشاء" کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوا، باطناً نافذ نہیں ہوا۔

بعض حضرات نے حدیثِ باب کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات ارشاد فرمائی وہ بحیثیت قاضی کے ارشاد نہیں فرمائی، بلکہ بحیثیت "حکم" کے ارشاد فرمائی۔ یعنی آپ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر بطور "حکم" کے مجھے کسی معاملے میں فیصلہ سونپا جائے، اور میں کسی کی دلیل سے متاثر ہو کر آپس میں مصالحت کرادوں، اور وہ مصالحت حقیقت کے خلاف ہو تو جس شخص کے حق میں فیصلہ ہو، اس کو چاہئے کہ وہ اس کو نہ لے۔ لیکن میرے نزدیک پہلا جواب زیادہ صحیح ہے۔

امام صاحبؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

البتہ چند باتیں اس سلسلے میں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں، جن کے ذہن میں نہ ہونے کی وجہ سے حنفیہ پر بکثرت اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حنفیہ کے اس مسلک کے اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگوں کے لئے راستہ کھول دیا گیا ہے کہ لوگ جھوٹے دعوے کر کے اور جھوٹے گواہ پیش کر کے ناجائز طور پر لوگوں کے اموال پر قبضہ کر کے ان کو ہمیشہ کے لئے اپنا بنالیں۔ آپ نے ایک بڑھیا کا قصہ سنا ہوگا کہ ایک مرتبہ ایک بڑھیا کی گٹھڑی گم ہوگئی، وہ بڑھیا یہ دعا کر رہی تھی کہ یا اللہ! یہ گٹھڑی کسی مولوی کو نہ لے، کسی نے اس سے پوچھا کہ یہ کیوں دعا کر رہی ہے کہ مولوی کو نہ ملے بلکہ تو یہ دعا کر کہ وہ گٹھڑی تجھے مل جائے، اس بڑھیا نے جواب دیا کہ اگر وہ گٹھڑی کسی اور کو ملی تو اگر دنیا میں اس نے نہیں دی تو آخرت میں ضرور وصول کرلوں گی، لیکن اگر مولوی کو ملے گی تو وہ گٹھڑی کو حلال کر کے اپنی بنالے گا، جس کی وجہ سے مجھے آخرت میں بھی نہیں

ملے گی۔

بہرحال، دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ نے ظاہراً و باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ کرکے اس کے لئے وہ چیز حلال کردی اور نہ صرف یہ کہ جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر دنیا میں فیصلہ ہوگیا، بلکہ آخرت میں بھی ہوگیا، اس لئے کہ اس نے حلال کرکے کھالیا۔ اس طرح امام صاحبؒ نے جھوٹی گواہیوں کا دروازہ چوپٹ کھول دیا۔

یہ اعتراض درحقیقت مسئلے کو صحیح طریقے سے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو جھوٹے دعوے کرنے کا اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہ عظیم ہوگا۔ اس پر وبال عظیم ہوگا۔ اس میں کوئی شبہ کی بات نہیں۔ لیکن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ بات کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قواعد کا مقتضی یہ ہے کہ اس جھوٹ کا وبال ایسا نہیں ہے جو ایک مرتبہ ہوکر ختم ہوجائے گا بلکہ جب تک وہ شخص اس منکوحہ کو اپنے پاس رکھے گا، اس وقت تک مسلسل وبال میں مبتلا رہے گا۔ اگرچہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں اس بات کی تصریح تو نہیں دیکھی، لیکن امام صاحب کے قواعد کا تقاضہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ عورت اس فیصلے کے نتیجے میں اس کی منکوحہ تو ہوگئی لیکن پھر بھی اس شخص کے لئے اس عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، جب تک وہ اس عقد کو فسخ کرکے از سر نو نیا عقد صحیح نہ کرے۔ یہ باتیں اگرچہ کہیں منقول تو نہیں دیکھیں، لیکن قواعد کا تقاضہ یہی ہے۔

ملکیت میں ہونے سے انتفاع کا حلال ہونا لازم نہیں آتا

وطی کرنا اس لئے حلال نہیں ہوگا کہ "محل" کا مملوک ہونا، یہ ایک چیز ہے اور اس سے انتفاع کا جائز ہونا، دوسری چیز ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک "محل" مملوک ہو، لیکن اس سے انتفاع جائز نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص نے بیع فاسد کے ذریعہ ایک جاریہ خریدی اور اس بیع کے نتیجے میں اس جاریہ پر اس شخص کی ملکیت ثابت ہوگئی اور وہ "محل" ملک میں آگیا، لیکن انتفاع کرنا اس جاریہ سے حلال نہیں، بلکہ اس کے لئے حکم یہ ہے کہ بیع کو فسخ کرے، اور از سرنو صحیح طریقے سے بیع کرے، تب اس جاریہ سے انتفاع کرنا حلال ہوگا۔ اس میں آپ نے دیکھا کہ محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں ہے۔ اسی طرح ایک عورت حالت حیض میں ہے اس صورت میں بھی "محل" مملوک ہے، لیکن اس حالت میں انتفاع حلال نہیں۔ یا مثلاً وہ شخص خود حالت احرام میں ہے، اس صورت میں

محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں۔ لہٰذا حنفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ قضاءِ قاضی باطناً نافذ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "محل" مملوک ہوگیا۔ اور محل مملوک ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بچہ ہوجائے، تو وہ بچہ ثابت النسب ہوگا اور اس شخص پر "حد زنا" جاری نہیں ہوگی۔ لیکن اس شخص کے لئے انتفاع حلال نہیں۔ اس لئے کہ اس نے یہ ملکیت خبیث طریقے سے حاصل کی ہے اور جو چیز خبیث طریقے سے ملکیت میں آئے، اس سے انتفاع بھی طیب نہیں ہوتا۔

یہاں "خبث کسب" موجود ہے

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک خبث کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک خبث محل، ایک خبث بدل، ایک خبث کسب، زیر بحث مسئلے میں "خبث کسب" پایا جارہا ہے۔ کیونکہ ناجائز طریقے سے ایک چیز حاصل کی گئی ہے اور اس کے حاصل کرنے کا طریقہ حرام اختیار کیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ چیز ملک میں آگئی ہے، لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں، جب تک حلال طریقے سے دوبارہ اپنی ملکیت میں نہ لائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام سے تائید

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ جو بات میں نے بیان کی ہے، وہ بات اس طریقے سے فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں صراحتاً نہیں دیکھی۔ البتہ ان کے قواعد کا تقاضہ یہی ہے لیکن بعد میں مجھے اس کی دو تائیدیں بھی مل گئیں۔ ایک تائید تو حضرت شاہ صاحب کے کلام میں ملی۔ وہ یہ کہ العرف الشذی میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خبث صرف ایک مرتبہ کا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ کا ہے۔ مستمر ہوگا"۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ اس کے لئے انتفاع جائز نہیں ہے۔

دوسری تائید

دوسری تائید یہ ملی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ ابھی بیان کیا اس کی تفصیل علامہ خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "ادب القضاء" کی شرح میں علامہ صدر الشہید رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو یہ فرمایا کہ: شاھداک

زوجاک یعنی تیرے گواہوں نے تیرا نکاح کردیا، اس لئے میں دوبارہ نکاح نہیں کرتا۔ چنانچہ اس عورت اور مدعی نے وہاں سے واپس جانے کے بعد نکاح کرلیا، یہ الفاظ آئے ہیں: فتزوجا۔ لہٰذا بعد میں ان دونوں کے آپس میں نکاح کرنے سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو میں نے کہی۔ وہ یہ کہ "خبث" اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک اس عقد کو طلاق کے ذریعہ ختم کرکے دوسرا عقد نہ کرلیا جائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کرنے سے کیوں انکار کیا؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اس عورت نے فیصلہ سننے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ کہا کہ اب میرا نکاح اس شخص سے کردیجئے، تو آپ نے نکاح کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ خود دوبارہ نکاح کرتے تو یہ نکاح کرنا گویا ان کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا کہ میں نے یہ فیصلہ غلط کیا، کیونکہ جب ایک مرتبہ فیصلہ نافذ ہوگیا کہ وہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو پھر دوبارہ نکاح کرنے کے تو کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس لئے قاضی خود دوبارہ نکاح نہیں کرسکتا۔ لیکن خود اس شخص کے ذمے دیانۃً فیما بینہ و بین اللہ یہ واجب ہے کہ پہلے عقد کو طلاق کے ذریعہ ختم کرے اور پھر از سرنو دوبارہ نکاح کرے، اس لئے اس مرد اور عورت نے دوبارہ نکاح کیا۔

باب ماجاء فی ان البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه

عن علقمة بن وائل عن ابیه قال: جاء رجل من حضر موت ورجل من کندہ الی النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم، فقال الحضرمی: یارسول اللّٰہ ان ھذا غلبنی علی ارض لی، فقال الکندی: ھی ارضی وفی یدی لیس له فیھا حق، فقال النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم للحضرمی: الک بینة؟ قال: لا قال: فلک یمینه قال: یارسول اللّٰہ ان الرجل فاجرلا یبالی علی ماحلف علیه ولیس یتورع من شئی، قال: لیس لک منه الا ذلک قال: فانطلق الرجل

لیحلف له فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم لما ادبر: لئن حلف علی ماله لیا کله ظلما لیلقین الله وهو عنه معرض ﴿ (۱۸۷)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ "حضر موت" کا ایک شخص اور "کندہ" کا ایک شخص، دونوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضرمی نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ کندی میری ایک زمین پر قابض ہوگیا ہے۔ کندی نے جواب دیا کہ یہ زمین تو میری ہے اور میرے قبضے میں چلی آرہی ہے، حضرمی کا اس زمین میں کوئی حق نہیں ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی گواہ ہے؟ حضرمی نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو کوئی نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر تم اس کندی سے قسم لے لو۔ اس کو قسم کھلواؤ۔ حضرمی نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ تو فاجر آدمی ہے۔ اس کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی کہ کس بات پر قسم کھارہا ہے، اس میں کوئی تقویٰ اور پرہیز گاری تو ہے نہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا: تمہیں سوائے قسم دینے کے کوئی اور حق حاصل نہیں۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب کندی شخص نے قسم کھانے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے کا مال ناحق لینے کے لئے قسم کھائے گا تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے اعراض کررہے ہوں گے۔

اس باب کی دوسری احادیث

﴾ عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال فی خطبته: البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه ﴿ (۱۸۸)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: مدّعی کے ذمّے گواہ پیش کرنا ہے، اور مدّعیٰ علیہ کے ذمّے قسم کھانا ہے۔

﴾ عن ابن عباس رضی الله عنهما ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قضی ان الیمین علی المدعی علیه ﴿ (۱۸۹)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

نے فیصلہ فرمایا کہ مدّعیٰ علیہ قسم کھائے۔

باب ماجاء في اليمين مع الشاهد

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال قضی رسول الله صلی الله عليه وسلم باليمين مع الشاهد الواحد﴾ (۱۹۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں یمین پر فیصلہ کیا۔ اس حدیث سے ائمہ ثلاثہ اس بات پر استدلال فرماتے ہیں کہ اگر مدّعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفا کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مدّعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدّعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہوجائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدّعی کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے۔ اگر مدّعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تنہا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدّعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو۔ گویا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء بالشاهد واليمين جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک قضاء بالشاهد واليمين جائز نہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد کی موجودگی میں یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے مختلف طرق سے منقول ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآنِ کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ فرمایا:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتن﴾ (البقرة: ۲۸۲)

دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿واشهدوا ذوی عدل منكم﴾ (الطلاق: ۲)

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لئے تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ

نصابِ شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔ اس بارے میں کوئی مزید تفصیل قرآنِ کریم میں بیان نہیں فرمائی۔ مستقل طور پر نصابِ شہادت بیان فرمایا۔ حنفیہ کا دوسرا استدلال پچھلے باب کی اس حدیث سے ہے:

﴿البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بینہ پیش کرنا مدّعی کی ذمہ داری اور اس کا وظیفہ قرار دیا۔ اور یمین مدّعا علیہ کا وظیفہ قرار دیا۔ گویا کہ دونوں کے وظائف کی تقسیم فرمادی اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔ لہٰذا مدّعا علیہ سے بینہ اور گواہ کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور مدّعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ **قضاء بالشاهد والیمین** میں مدّعی سے یمین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اس حدیث کے خلاف ہے۔

حنفیہ کی تیسری دلیل

حنفیہ کی تیسری دلیل وہ واقعہ ہے جو نسائی اور ابوداؤد میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا اور پیسے طے ہوگئے۔ پھر آپ نے اس اعرابی سے فرمایا کہ میرے ساتھ گھر چلو، گھر سے تمہیں پیسے دے دوں گا۔ چنانچہ آپ تیزی سے آگے آگے گھر کی طرف روانہ ہوگئے۔ اور وہ اعرابی آپ کے پیچھے اونٹ کو لئے ہوئے سُست رفتاری سے چلنے لگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ آگے نکل گئے اور وہ اعرابی پیچھے رہ گیا۔ راستے میں اس کو کچھ لوگ ملے اور اس سے اونٹ کا سودا کرنے لگے۔ اعرابی نے دور سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پکارتے ہوئے کہا کہ آپ اونٹ خرید رہے ہیں یا میں دوسرے کو فروخت کردوں؟ آپ نے فرمایا کہ میں تو یہ اونٹ تم سے خرید چکا ہوں، اور پیسے ادا کرنے کے لئے گھر کی طرف جارہا ہوں۔ کیا میں نے تم سے یہ اونٹ نہیں خرید لیا؟ اس اعرابی نے کہا کہ آپ نے ابھی نہیں خریدا اور اگر آپ نے خریدا ہے تو کوئی گواہ لائیں، اتنے میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ جو انصاری صحابی ہیں، وہاں پہنچ گئے، اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اونٹ خریدا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم نے کیسے گواہی دے دی، جبکہ تم اس وقت موجود نہیں تھے؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں نے تو اس سے بڑی بات میں آپ کی تصدیق کی

ہے، وہ یہ کہ آپ کے پاس جبرئیل امین علیہ السلام آتے ہیں۔ آپ کے پاس وحی آتی ہے۔ آپ نے جنت اور دوزخ دیکھی ہے۔ میں نے ان باتوں میں آپ کی تصدیق کی ہے۔ ان کے مقابلے میں یہ تو بالکل معمولی بات ہے۔ چونکہ آپ نے فرمایا کہ میں نے یہ اونٹ خریدا ہے، بس اس پر میں نے گواہی دے دی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس جذبے کی قدر کرتے ہوئے فرمایا کہ آئندہ تمہاری گواہی دو آدمیوں کے قائم مقام ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو صحابہ کرام میں یہ امتیازی مقام حاصل تھا کہ ان کی ایک آدمی کی گواہی دو آدمیوں کی گواہی کے قائم مقام تھی۔ اس وجہ سے ان کا لقب "صاحب الشہادتین" مشہور ہوگیا تھا۔

یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ نصابِ شہادت دو آدمی ہیں۔ اگر ایک آدمی کی گواہی کافی ہوتی تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوتی۔ ان کی خصوصیت اسی وقت ہوسکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ دوسرے لوگوں سے تو دو گواہوں کا مطالبہ ہے، لیکن حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو گواہی کے معاملے میں دو آدمیوں کے قائم مقام قرار دے دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بینہ میں نصابِ شہادت کا پورا ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو بعض حنفیہ نے اس حدیث کی سند کے ہر طریق پر کلام کیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان میں سے کوئی بھی طریق صحیح سند سے ثابت نہیں۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث کو سند کی کمزوری کی بنیاد پر رد کرنا ممکن نہیں، میری ناقص تحقیق کے مطابق پانچ احادیث ایسی ہیں جو قابل استدلال ہیں۔ اور ان کی سند میں ایسا نقص نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ ناقابل استدلال ہوجائیں۔ ان پانچ کے علاوہ بعض احادیث سنداً اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن تائید کے طور پر ان کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا یہ جواب درست نہیں۔

حدیثِ باب کا دوسرا جواب

بعض دوسرے حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قضی بالیمین مع الشاھد کے معنی یہ ہیں کہ قضی بیمین المدعی علیہ مع الشاھد الواحد للمدعی جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدّعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لئے آپ نے مدّعا علیہ سے قسم لے کر فیصلہ

فرمایا۔ اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہو جائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ جواب الفاظ حدیث کے اعتبار سے ذرا بعید ہے اور خلاف ظاہر ہے۔ اور صحابہ کرام کی بہت بڑی جماعت جو ائمہ ثلاثہ کے موقف کی قائل ہے وہ صاف صاف یہ کہتی ہے کہ اس حدیث میں "یمین" سے مدّعا علیہ کی "یمین" مراد نہیں ہے، بلکہ خود مدّعی کی یمین مراد ہے اس لئے یہ بھی کوئی اچھا جواب نہیں ہے۔

حدیثِ باب کا تیسرا جواب

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصابِ شہادت کا ثبوت قرآنِ کریم سے ہے:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (البقرة: ۲۸۲)

اور یہ احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ان احادیث کو قرآنِ کریم کی آیات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔ یہ جواب اس وقت بڑا قوی جواب ہوتا جب یہ ثابت ہو جاتا کہ یہ احادیث اخبارِ آحاد میں سے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس طرح یہ احادیث مروی ہیں، ان کے اعتبار سے ان کو اخبارِ آحاد کہنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ خبر مشہور کی ایک تعریف محدّثین نے کی ہے اور ایک اصولیین نے کی ہے، محدّثین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں کم از کم تین رہے ہوں، تین سے کم نہ ہوں۔ اس تعریف کو اگر سامنے رکھا جائے تو حدیثِ باب مشہور قرار پاتی ہے کیونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے ہر دور میں تین بلکہ تین سے زیادہ رہے ہیں۔ اور اصولیین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حدیث ابتداء میں تو ایک سے مروی ہو اور بعد کے زمانے میں اس کی روایت کرنے والے زیادہ ہو گئے ہوں۔ اس تعریف کے لحاظ سے بھی یہ حدیث مشہور ہے۔ اس لئے کہ میں نے اس میں تتبع کیا، تو پتہ چلا کہ سترہ تابعین اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ اس طرح یہ حدیث دونوں تعریفوں کے لحاظ سے خبر مشہور قرار پاتی ہے، نہ کہ خبر واحد۔ اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہونی چاہئے۔

میرے نزدیک زیادہ صحیح بات

لہٰذا جو بات مجھے زیادہ اقرب الی الصحیح معلوم ہوتی ہے ـــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ـــــ وہ یہ

ہے کہ اصل نصاب تو وہی ہے جو قرآنِ کریم نے اس آیت میں بیان فرمایا:

﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾

لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں پورا نصاب شہادت مہیا کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً جنگل اور بیابان میں ایک معاملہ ہوا، اب ظاہر ہے کہ وہاں نصابِ شہادت کا پورا کرنا مشکل ہے تو ایسے خاص اعذار کی حالت میں، جن کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہاں تحمل شہادت کے وقت ایک سے زائد افراد کو گواہ بنانا ممکن نہیں تھا، ان مقامات پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاء بالشاهد واليمين کی اجازت دی ہے۔ یہ ایک استثنائی صورت ہے اور حدیث باب کے ذریعہ اس صورت کو اصل حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

خبرواحد سے قرآنِ کریم کی تشریح

اس تفصیل کو قبول کرنا اس لئے درست ہے کہ اوّل تو یہ حدیث خبر مشہور ہے، اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی ہوسکتی ہے۔ اور اگر اس حدیث کو خبر مشہور نہ مانیں بلکہ خبر واحد کہیں تو اس صورت میں حنفیہ کا یہ جو اصول ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی، اس کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ کے حکم کو بالکلیہ منسوخ کرنا، یا کتاب اللہ کے حکم میں خبر واحد سے تقیید یا تخصیص پیدا کرنا تو درست نہیں، لیکن اگر کوئی مستقل مسئلہ ہے جو قرآنِ کریم میں مسکوت عنہ ہے۔ اس مسکوت عنہ کو اگر خبر واحد بیان کردے تو اس کو قرآنِ کریم پر زیادتی نہیں کہتے۔ خود فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذر کی حالت میں نصابِ شہادت کیا ہو؟ یہ صورت قرآنِ کریم میں مسکوت عنہ تھی، حدیثِ باب نے اس کو بیان فرمادیا۔ جس کی وجہ سے نہ تو قرآنِ کریم کے حکم کی تنسیخ ہوئی اور نہ اس کی وجہ سے تقیید اور تخصیص ہوئی۔ اس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی حالت میں قضاء بالشاهد واليمين کی اجازت دے دی ہے۔

عذر کے وقت شاهد اور یمین پر فیصلہ

چنانچہ خود حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ بعض معاملات میں نہ صرف ایک مرد کی بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی قبول ہے۔ مثلاً ایسے عیوب جن پر عورتوں کے علاوہ کوئی اور مطلع نہیں ہوتا۔ ان میں

ایک عورت کی گواہی قبول ہے۔ اسی طرح بچے کی پیدائش پر صرف "دایہ" کی گواہی بھی قبول ہے۔ اور قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صورتیں قرآنِ کریم میں مسکوت عنہم ہیں، اور قیاس کی بنیاد پر ان صورتوں کو نصابِ شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا۔ لہٰذا جب قیاس کی بنیاد پر ایسی صورتوں کا استثناء ہو سکتا ہے تو حدیث کی بنیاد پر بطریق اولیٰ استثناء ہو سکتا ہے۔ لہٰذا عذر کی حالت میں شاہد اور یمین کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

اس باب کی دوسری احادیث

﴿عن جابر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ قال: ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاھد۔ (۱۹۱)
عن جعفر بن محمد عن ابیہ رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاھد الواحد، قال: وقضی بھا علی فیکم﴾

حضرت محمد بن باقر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ پھر حضرت باقر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تمہارے درمیان اس اصول کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا۔

باب ماجاء فی العبد یکون بین رجلین فیعتق احدھما نصیبہ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من اعتق نصیبا اوقال شقیصا اوقال: شرکا لہ فی عبد فکان لہ من المال مایبلغ ثمنہ بقیمۃ العدل فھو عتیق، والا فقد عتق منہ ماعتق، قال ایوب وربما قال نافع فی ھذا الحدیث: یعنی فقد عتق منہ ماعتق﴾ (۱۹۳)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کردیا، اور ایک عادل انصاف والا آدمی اس غلام کی جو قیمت لگائے، اس قیمت کے برابر مُعتق کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت

میں پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر مُعتق کے پاس اتنا مال نہ ہو تو اس صورت میں صرف اتنا حصّہ آزاد ہوجائے گا جتنا حصّہ اس نے آزاد کیا۔

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی فقہاء کے درمیان بڑا معرکۃ الآراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصّہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا احکام ہوں گے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ لیکن چونکہ اس مسئلہ کا اب کوئی عملی فائدہ نہیں رہا، نہ غلام موجود ہے، نہ باندی ہے، نہ اب مُعتق ہے اور نہ مُعتق ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں بہت زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ البتہ مختصراً فقہاء کے مذاہب بیان کردینا مناسب ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام زید ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے۔ زید نے اس غلام میں اپنا حصّہ آزاد کردیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام آدھا آزاد ہوگیا، اور آدھا آزاد نہیں ہوا۔ اب خالد یہ دیکھے گا کہ زید جس نے اپنا نصف حصّہ آزاد کردیا، معسر ہے یا موسر ہے؟ اگر زید موسر یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں۔

① یا تو وہ خود بھی اپنا حصّہ آزاد کردے۔

② یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصّے کی قیمت مجھے ادا کردو اور باقی غلام کو بھی آزاد کردو۔

③ یا غلام سے کہے کہ تم "سعایہ" کرو اور میرے حصّے کی قیمت کی رقم مجھے کما کرلادو، جب تم رقم ادا کردو گے تو میرا حصّہ بھی آزاد ہوجائے گا۔

اور اگر زید معسر ہے، یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں۔

① یا تو اپنا حصّہ آزاد کردے۔

② یا غلام سے سعایہ کرائے۔

امام صاحبؒ کا مسلک

چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہوسکتا

ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو۔ لہٰذا جس وقت زید نے اپنا نصف حصّہ آزاد کیا تھا تو اس کے نتیجے میں نصف آزاد ہوا، نصف آزاد نہیں ہوا، اب اگر خالد بھی اپنا نصف حصّہ خود آزاد کردے تو اس صورت میں نصف "ولاء" زید کو ملے گی اور نصف "ولاء" خالد کو ملے گی۔ کیونکہ نصف حصّے کا مُعتق زید ہے، اور نصف حصّے کا مُعتق خالد ہے۔ اور "ولاء" عتاق کے تابع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ خالد زید سے کہے کہ تم غلام کی نصف قیمت مجھے ادا کر کے باقی نصف غلام بھی آزاد کردو۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زید نے خالد کا حصّہ اس سے خرید کر خود آزاد کردیا۔ اس صورت میں ساری ولاء زید کو ملے گی، کیونکہ مکمل آزادی اسی کی طرف سے متحقق ہوئی۔ اور اگر خالد نے غلام سے سعایہ کرایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خالد نے اپنے حصّے میں غلام کو مکاتب بنادیا، اور غلام سے کہہ دیا تم اتنے پیسے ادا کرو گے تو تم آزاد ہوجاؤ گے، لہٰذا جب وہ پیسے ادا کرے گا تو بقیہ نصف حصّہ بھی آزاد ہوجائے گا، اور یہ آزادی خالد کی طرف منسوب ہوگی۔ اس لئے اس صورت میں نصف ولاء زید کو اور نصف ولاء خالد کو ملے گی۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مُعتق کے موسر ہونے کی حالت میں عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کرلیتا ہے۔ لہٰذا اگر زید غنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہوگیا۔ اور خالد کو یہ حق ہوگا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور اس سے کہے کہ چونکہ تمہارے اپنا حصّہ آزاد کرنے کے نتیجے میں پورا غلام آزاد ہوگیا، اس لئے میرے حصّے کی قیمت تم مجھے ادا کرو۔ ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعایہ نہیں ہے۔ اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہوجائے گا اور خالد کا حصّہ آزاد نہیں ہوگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ غلام ایک دن آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا۔ ان کے نزدیک سعایہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔

صاحبین کا مسلک

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عتق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا

جس صورت میں زید موسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہوگیا۔ اب خالد کو اختیار ہے یا تو زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرے یا غلام سے "سعایہ" کرائے۔ لیکن سعایہ کرانے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا، بلکہ وہ آزاد ہوگیا، اور اب آزاد ہوجانے کے بعد اپنی نصف قیمت لاکر خالد کو ادا کرے۔ اور ولاء ان دونوں صورتوں میں زید ہی کو ملے گی۔ اور اگر زید معسر ہے، تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعایہ کرائے گا۔ اور ولاء اس صورت میں بھی صرف زید کو ملے گی۔ اس لئے کہ عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا۔

بنیادی اختلاف دو ہیں

لہٰذا فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہوئے، ایک یہ کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں فرمایا فقد عتق منہ ما عتق اس جملے سے معلوم ہورہا ہے کہ مُعتِق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین اعسار کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ہے۔ وہ یہ کہ:

﴿عن ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ عنہ قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من اعتق نصیبا اوقال شقیصا فی مملوکٍ فخلاصہ فی مالہ ان کان لہ مال، وان لم یکن لہ مال قوم قیمۃ عدل ثم یستسعی فی نصیب الذی لم یعتق غیر مشقوق علیہ﴾ (۱۹۵)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کیا، تو اس کی خلاصی اس کے مال میں ہوگی اگر اس کے پاس مال ہو (یعنی اگر مُعتِق مال دار ہے تو وہ اپنے دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور پھر پورا غلام آزاد سمجھا جائے گا) اور اگر مُعتِق کے پاس مال نہیں ہے تو اس صورت میں کسی عادل آدمی کے ذریعہ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، پھر غلام سے اس شخص کے حصے میں سعایہ کرایا جائے گا

جس نے آزاد نہیں کیا، اس حالت میں کہ غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی۔ (یعنی اس غلام پر اس قسم کی مشقت نہیں ڈالی جائے گی کہ تم ساری قیمت ایک دن میں یا ایک ہفتہ کے اندر اندر لاؤ، بلکہ وہ آسانی کے ساتھ جتنی مدت میں ادا کر سکتا ہو، ادا کرے)۔ سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کی دلیل ہے۔ اس میں سعایہ کا صریح حکم موجود ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن سالم عن ابیه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من اعتق نصیبا له فی عبد فکان له من المال مایبلغ ثمنه فهو عتیق من ماله﴾ (۱۹۶)

حضرت سالم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کرے تو اگر مُعتِق کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کو پہنچ جاتا ہے تو وہ غلام اسی کے مال سے آزاد سمجھا جائے گا۔ (یعنی وہ مُعتِق دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور یہی پورے غلام کا مُعتِق سمجھا جائے گا اور غلام کی ولاء بھی اسی کو ملے گی)

باب ماجاء فی العمری

﴿عن سمرة رضی الله عنه ان نبی الله صلی الله علیه وسلم قال: العمری جائزة لاهلها اومیراث لاهلها﴾

(۱۹۷)

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمریٰ جائز ہے اہل عمریٰ کے لئے، یا فرمایا: "عمریٰ" میراث ہے اہل عمریٰ کے لئے۔ "عمریٰ" ایک مخصوص قسم کا عطیہ ہوتا تھا جو زمین، گھر، جائیداد وغیرہ کے ساتھ خاص ہوتا تھا۔ اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا: اعمرتك هذه الدار یہ گھر میں نے تم کو عمریٰ کے طور پر دے دیا، مطلب یہ ہوتا تھا کہ میں نے عمر بھر کے لئے یہ گھر تمہیں دے دیا، ساری عمر تم اس گھر کو استعمال کر سکتے ہو۔

"عمریٰ" کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں

زمانہ جاہلیت میں بھی "عمریٰ" مشہور و معروف تھا، اور اس کا مطلب یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ

"عاریت" ہے، ہبہ نہیں ہے۔ لہٰذا جب تک معمرلہ زندہ ہے، وہ اس سے فائدہ اٹھائے گا، اور جب اس کا انتقال ہوجائے گا تو اس وقت وہ جائیداد معمر کے پاس واپس آجائے گی۔ حدیثِ باب نے زمانہ جاہلیت کے عمریٰ میں تبدیلی پیدا کی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ عمریٰ کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ "عمریٰ" کرنے والا یہ تصریح کردے کہ:

﴿اعمرتك هذه الدار وهي لك ولعقبك﴾

یعنی یہ گھر تمہیں عمریٰ کے طور پر دے دیا، یہ تمہارا اور تمہارے وارثوں کا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلی صورت کے بالکل برعکس کی صراحت کردے۔ مثلاً یہ کہے:

﴿داري لك عمري ما عشت فان مت فهي راجعة الي﴾

یعنی میں اپنا یہ گھر تمہیں عمریٰ کے طور پر دیتا ہوں، جب تک تم زندہ ہو، اور جب تمہارا انتقال ہوجائے گا تو میرے پاس واپس آجائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ صرف اتنا کہے کہ:

﴿اعمرتك هذه الدار يا داري لك عمري﴾

لیکن معمرلہ کے مرنے کے بعد کیا ہوگا؟ کیا اس کے وُرثاء کو ملے گا، یا معمر کے پاس واپس لوٹ آئے گا۔ اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں کرتا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں عمریٰ کو عاریت ہی سمجھا جائے گا، ہبہ نہیں کہا جائے گا۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے جس میں معمر نے یہ صراحت کردی تھی کہ هي لك ولعقبك تمہارے مرنے کے بعد تمہارے وُرثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وُرثاء اس گھر سے صرف انتفاع کے حق دار ہوں گے، ملکیت ان کی طرف منتقل نہیں ہوگی، یہاں تک کہ جب معمرلہ کے تمام وُرثاء انتقال کرجائیں اور کوئی وارث باقی نہ رہے تو اس وقت یہ گھر معمر کی طرف واپس آجائے گا۔ اور اگر وہ زندہ نہیں ہوگا تو اس کے وُرثاء کو مل جائے گا۔ اور دوسری صورت جس میں اس نے یہ صراحت کردی تھی کہ معمرلہ کے انتقال کے بعد میرے پاس واپس آجائے گا، اس میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ اسی طرح تیسری صورت جس میں اس نے صراحت نہیں کی تھی بلکہ مطلق رکھا تھا، اس صورت میں بھی معمر کے پاس واپس آجائے گا۔

"عمریٰ" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

حنفیہ، شافعیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تینوں صورتوں میں عمریٰ ہبہ ہے۔ اور جب "عمریٰ" کا لفظ استعمال کر کے کسی شخص نے اپنا گھر دوسرے کو دے دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معمرلہ کو اس گھر کا مالک بنادیا۔ پہلی صورت میں بالکل ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں معمر نے صراحت ہی کردی ہے کہ ھی لک ولعقبک اور دوسری صورت میں جب اس نے یہ صراحت کردی کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ گھر میرے پاس لوٹ آئے گا تو اس صورت میں بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہبہ ہی ہے، اور معمر نے یہ جو شرط لگائی ہے کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ میرے پاس واپس آجائے گا، یہ شرط فاسد ہے۔ لہٰذا وہ مکان ہمیشہ کے لئے معمرلہ کی طرف منتقل ہوجائے گا اور وہ شرط لغو ہوجائے گی۔ اور تیسری صورت جس میں اس نے کوئی صراحت نہیں کی، اس میں بھی بطریق اولیٰ ہبہ منعقد ہوجائے گا۔ لہٰذا اب یہ مکان کسی بھی حال میں معمر کی طرف لوٹ کر نہیں جائے گا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿العمری جائزة لاهلها﴾

ان الفاظ کے ذریعہ جب آپ نے عمریٰ جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تشریف آوری کے وقت عمریٰ کا جو مفہوم مشہور و معروف تھا، آپ نے اس کی تقریر فرمادی۔ اور زمانہ جاہلیت میں عمریٰ کا جو مفہوم معروف تھا وہ یہ تھا کہ عمریٰ ایک عاریت ہے، ہبہ نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس معمر کے پاس آجاتی تھی۔ اور جب آپ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے گا۔ لہٰذا عمریٰ کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ العمری جائزة کا یہ مطلب یہ نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمادیا کہ اب آئندہ جو شخص عمریٰ کرے گا تو وہ ہبہ سمجھا جائے گا۔ چنانچہ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿او میراث لاهلها﴾

اس میں آپ نے عمریٰ کو اہل عمریٰ کے لئے میراث قرار دیا۔ اور اگلی حدیث میں اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ آئے ہیں وہ یہ کہ:

﴿عن جابر بن عبد الله رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ایما رجل اعمر عمری له ولعقبه فانها للذی یعطاها، لاترجع الی الذی اعطاها، لانه اعطی عطاء وقعت فیه المواریث﴾ (۱۹۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو له ولعقبه کہہ کر عمریٰ دیا گیا تو وہ اس شخص کا ہوگیا جس کو وہ دیا گیا ہے، اور دینے والے کی طرف کبھی نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز دی جس میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اس روایت میں صراحت کردی کہ وہ عمریٰ معمر کی طرف نہیں لوٹے گا۔

اور مسند احمد کی ایک حدیث میں اس سے بھی زیادہ صریح الفاظ ہیں، وہ یہ کہ:

﴿لاتفسدوا علیکم اموالکم، من اعمر عمری فهی له ولورثته﴾ (۲۰۰)

یعنی اپنے اموال کو خراب مت کرو، اور جو شخص آئندہ عمریٰ کرے گا وہ اس کو اور اس کے وُرثاء کو ملے گا۔ ان احادیث سے صاف واضح ہورہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سابقہ رائج طریقے کی تقریر نہیں فرمائی، بلکہ اس میں تبدیلی فرمائی اور اس کو عاریت کے بجائے آپ نے ہبہ قرار دیا۔

البتہ یہ سارا اختلاف اور ساری تفصیل اس وقت ہے جب کوئی شخص صرف "عمریٰ" کا لفظ تنہا استعمال کرے۔ مثلاً یوں کہے اعمرتک هذه الدار یا داری لک عمری۔ لیکن اگر کوئی عمریٰ کے بجائے دوسرے الفاظ استعمال کرے مثلاً یہ کہے: داری لک ماعشت تو اس صورت میں یہ ہمارے نزدیک بھی عاریت ہے۔ یا یہ کہے: داری لک عمری سکنی، سکنی کا لفظ بڑھادیا، تو اس صورت میں بھی عاریت ہے۔ ہبہ نہیں ہے۔ اس لئے معمرلہ کے انتقال کے بعد وہ مکان معمر کی طرف لوٹ آئے گا۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا تسامح

﴿والعمل علی هذا عند بعض اهل العلم، قالوا: اذا قال: "هی لک حیاتک ولعقبک" فانها لمن اعمرها لاترجع الی الاول، واذا لم یقل "لعقبک" فهی راجعة الی الاول اذا

مات المعمر، وھو قول مالک ابن انس " والشافعی " ﴾

یہاں پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے مذاہب کے بیان کرنے میں تھوڑا سا خلط کردیا ہے، پہلی صورت جس میں یہ الفاظ کہے:

﴿ھی لک حیاتک ولعقبک﴾

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہبہ ہوجائے گا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ہبہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگا اور صرف منفعت منتقل ہوجائے گی۔ یہ بھی اس وقت تک عاریت ہوگا جب تک وُرثاء باقی رہیں، اور جب وُرثاء کا انتقال ہوجائے گا تو اس کے بعد وہ مکان معمر یا اس کے وُرثاء کو واپس مل جائے گا۔ امام ترمذی سے ایک تسامح تو یہ ہوا۔

دوسرا تسامح یہ ہوا کہ اوپر کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر معمر نے "ولعقبہ" نہیں کہا تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے قول کے مطابق وہ مکان معمر کی طرف واپس لوٹ جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ واپس لوٹ کر نہیں جائے گا بلکہ ہر حال میں ہبہ منعقد ہوجائے گا۔

باب ماجاء فی الرقبی

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العمری جائزۃ لاھلھا والرقبی جائزۃ لاھلھا﴾ (۲۰۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمریٰ جائز ہے اہل عمریٰ کے لئے اور "رُقبیٰ" جائز ہے اہل رُقبیٰ کے لئے۔

"رُقبیٰ" کے دو معنی ہوتے ہیں۔ ایک معنی جو زیادہ مشہور ہیں، وہ یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے: "داری لک رقبی" میں اپنا گھر تمہیں رُقبیٰ کے طور پر دیتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استعمال کرو، اگر تمہارا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ گھر لوٹ کر واپس میرے پاس آجائے گا۔ اور اگر میرا انتقال پہلے ہوگیا تو یہ مکان ہمیشہ کے لئے تمہارا ہوجائے گا۔ اس کو "رُقبیٰ" اس لئے کہتے ہیں کہ "کل واحد منھما یرتقب موت صاحبہ" ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا رہتا ہے، اس میں پتہ نہیں ہوتا کہ کون پہلے مرے گا؟ اور بالآخر یہ گھر کس کے پاس جائے گا؟

رُقبیٰ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "رُقبیٰ" کا بھی وہی حکم ہے جو عمریٰ کا ہے علی اختلاف الاقوال، یعنی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا حکم عاریت کا ہے اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس سے ہبہ منعقد ہوجائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب یہ ہے کہ "رُقبیٰ" باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا اور وہ مکان بدستور رُقبیٰ کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صورت "غدر" کو مستلزم ہے۔ جب تک ان دونوں میں سے ایک کا انتقال نہیں ہوگا، اس وقت تک یہ معاملہ لٹکا رہے گا۔ لہٰذا غدر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: "الرقبی جائزہ لاھلھا" اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو آپ نے بیان کئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: "ارقبتک ھذہ الدار" تو اس کے معنی یہ ہیں اعطیتک رقبۃ ھذہ الدار، یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا۔ اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الرقبی جائزۃ لا ھلھا" لہٰذا اگر کوئی شخص "ارقبتک" کے لفظ سے ہبہ کرے گا تو عمریٰ کی طرح ہبہ منعقد ہوجائے گا۔ لیکن جہاں "رُقبیٰ" کے وہ معنی مراد ہوں جس میں "غدر" پایا جاتا ہو تو وہ رُقبیٰ باطل ہے۔

باب ما ذکر عن رسول اللہ ﷺ فی الصلح بین الناس

﴿عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو ابن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما، والمسلمون علی شروطھم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما﴾ (۲۰۳)

حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے۔ البتہ وہ صلح جس میں حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا گیا ہو (جائز نہیں)۔ مسلمان کو اپنی شروط پوری کرنی چاہئیں لیکن ایسی شرطیں جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرتی ہوں (وہ حرام ہیں)۔

باب ماجاء في الرجل يضع على حائط جاره خشبا

عن ابی هریرة رضی الله عنه قال سمعته یقول: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا استاذن احدکم جاره ان یغرز خشبة فی جداره فلا یمنعه فلما حدث ابو هریرة طاطئوا روسهم، فقال: مالی اراکم عنها معرضین، والله لارمین بها بین اکتافکم (۲۰۴)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کسی شخص کا پڑوسی اس سے اس بات کی اجازت طلب کرے کہ وہ تمہاری دیوار پر لکڑی گاڑ لے، تو وہ اس کو منع نہ کرے۔ (بلکہ اس کو رکھنے کی اجازت دے دے۔) جب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سنائی تو سننے والوں نے اپنے سر جھکالئے۔ جس سے حضرت ابوہریرہ یہ سمجھے کہ ان کو یہ بات پسند نہیں آئی۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا: مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو اس حکم سے اعراض کرنے والا دیکھ رہا ہوں۔ اللہ کی قسم میں یہ حکم تمہارے کندھوں کے درمیان پھینک کر رہوں گا، یعنی تمہیں پسند آئے یا نہ آئے مگر میں یہ حکم تم کو ضرور سناؤں گا۔

بعض اہل ظاہر کا مسلک

اس حدیث کی بنیاد پر بعض اہل ظاہر نے لکڑی رکھنے کی اجازت دینے کو وجوب پر محمول کیا ہے۔ یعنی اگر کوئی پڑوسی اپنے گھر کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھنا چاہے تو اس پڑوسی کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے، اگر منع کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس پڑوسی کو علی الاطلاق حق حاصل ہوگیا، اور اس کے لئے منع کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ یہ ایک ارشاد ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مشورہ ہے کہ اگر کوئی اپنا شہتیر رکھنا چاہے تو تم اس کو اجازت دے دو۔ اس لئے کہ اس سے اس کا تو فائدہ ہوجائے گا اور تمہارا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ اور خود حدیث کے الفاظ بھی اس پر دلالت کررہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: فلا یمنعه اس کو نہ روکے۔ اگر روکنے کا حق حاصل ہی نہ ہوتا تو پھر لا یمنعه نہ کہا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ روکنے کا حق بھی حاصل ہے۔ اگر روکے گا تو اس کا روکنا مؤثر بھی ہوگا۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ تم اس کو منع نہ کرو اور اس کے ساتھ ایثار سے

کام لو۔

باب ماجاء ان الیمین علی مایصدقہ صاحبہ

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الیمین علی مایصدقک بہ صاحبک

(۲۰۶)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یمین اس معنی پر معتبر ہوتی ہے جس پر تمہارا ساتھی تمہاری تصدیق کرے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک شخص تمہیں کسی بات پر قسم دے رہا ہے اور اس کو تمہیں قسم دلانے کا حق حاصل ہے، اگر تم اس قسم کے اندر توریہ کرکے ایسے معنی مراد لے لو جو اس کے اندر پوشیدہ ہوں، جب کہ تمہارا ساتھی یہ سمجھ رہا ہے کہ تم نے صحیح قسم کھائی ہے تو ایسا کرنا درست نہیں۔ اور اس صورت میں بھی یمین اس معنی پر منعقد ہوگی جس معنی پر قسم دلانے والا قسم دلا رہا ہے۔

قسم میں توریہ نہیں ہوسکتا

مثلاً کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر جس میں تم سکونت پزیر ہو، یہ میرا ہے۔ اور اس کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، چنانچہ اس نے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا کہ وہ قسم کھائے کہ یہ گھر میرا نہیں ہے۔ چنانچہ وہ قسم کھالیتا ہے اور دل میں یہ نیت کرتا ہے کہ اس گھر کی ملکیت تامہ مدعی کو حاصل نہیں۔ اس لئے کہ ملکیت تامہ ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، یہ توریہ معتبر نہیں۔ اور قسم اس معنی میں معتبر ہوگی جس میں قسم دینے والے نے قسم دی۔ بشرطیکہ قسم دلانے والا قسم دلانے میں برحق ہو۔ لہٰذا اگر وہ ظلماً قسم لے رہا ہے تو اس صورت میں حالف کی نیت معتبر ہوگی اور اس صورت میں اگر وہ توریہ کرے تو اس کے لئے توریہ کرنا جائز ہے۔

باب ماجاء فی الطریق اذا اختلف فیہ کم یجعل

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اجعلوا الطریق سبعۃ اذرع (۲۰۷)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

راستے کو سات ذراع بناؤ۔ اس حدیث میں رفع نزاع کا ایک طریقہ آپ نے بتادیا۔ مثلاً فرض کریں کہ دو آدمیوں کے گھر آمنے سامنے ہیں اور درمیان میں راستہ ہے۔ ان دونوں نے ایک دوسرے پر الزام لگادیا کہ تو نے راستے کا حصہ اپنے گھر میں لے لیا ہے، اور راستے کی تعیین کا کوئی بینہ موجود نہیں ہے جس کے ذریعہ راستے کی تعیین ہوسکے۔ تو اس صورت میں رفع نزاع کے لئے آپ نے فرمایا کہ تم یہ سمجھو کہ راستہ سات ذراع ہے، اب اگر کسی نے سات ذراع کے اندر مکان بنالیا ہے تو اس کو گرادو۔ اور اگر سات ذراع سے باہر ہے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ کا یہ فرمانا کوئی تشریع ابدی نہیں ہے کہ ہمیشہ راستہ سات ذراع ہی کا ہونا چاہئے، بلکہ جتنا بھی مصلحت کے مطابق ہو راستہ بناسکتے ہیں۔ اب جیسے آج کل حکومت کے ادارے "کے ڈی اے" کی طرف سے راستے کی مقدار معین ہوتی ہے۔ آج کل نزاع کی صورت میں وہی معتبر ہوگی۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: اذا تشاجرتم فی الطريق فاجعلوه سبعة اذرع﴾ (۲۰۸)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب راستے کے معاملے میں تمہارے درمیان آپس میں جھگڑا ہوجائے تو راستے کو سات ذراع بنالو۔ اس حدیث کے ذریعہ اور وضاحت ہوگئی۔

باب ماجاء فی تخییر الغلام بین ابویه اذا افترقا

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان النبی صلی الله عليه وسلم خير غلاما بين ابيه وامه﴾ (۲۰۹)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکے کو اپنے ماں اور باپ کے درمیان اختیار دے دیا ہوا یہ کہ ماں باپ کے درمیان طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہوگئی۔ اب سوال یہ تھا کہ بچہ کس کے پاس رہے۔ ماں کے پاس رہے یا باپ کے پاس رہے؟ اس بارے میں جب دونوں کے درمیان اختلاف ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو اختیار دے دیا کہ تم جہاں رہنا چاہو، وہاں رہ لو۔ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سن تمیز کو پہنچ چکا ہو تو اس کو اختیار دیا جائے گا۔ حنفیہ کے ہاں بچے کو اختیار دینے کی کوئی صورت نہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا۔ اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی۔ حنفیہ حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ماں مسلمان ہوگئی تھی اور باپ کافر تھا۔ اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ باپ نے اسلام لانے سے انکار کردیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہوگئی۔ ایسے واقعے میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ الولد یتبع خیر الابوین دینا یعنی بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا۔ یہاں دین کے اعتبار سے ماں بہتر تھی، اس لئے بچہ ماں کو ملنا چاہئے تھا۔ لیکن اس واقعے میں آپ نے جو "تخییر" دی، وہ اس کافر پر اتمام حجت کے لئے تھی، اس لئے کہ کافر کے دل میں یہ خیال ہوسکتا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچہ ماں کے حوالے کردیا، مجھے نہیں دیا۔ اس لئے اس پر اتمام حجت کے لئے ایک طرف تو اختیار دے دیا، دوسری طرف آپ نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ یا اللہ! اس بچے کو ہدایت عطا فرما۔ چنانچہ بچے نے ماں کو اختیار کرلیا۔ اور آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم بھی ہوگیا تھا کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے گا اور الولد یتبع خیر الابوین دینا پر بھی اس طرح عمل ہوجائے گا۔

باب ماجاء ان الوالد یاخذ من مال ولده

﴿عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اطیب ما اکلتم من کسبکم، وان اولادکم من کسبکم﴾ (۲۱۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنی کمائی میں سے جو بھی تم کھاؤ، وہ تمہارے لئے حلال ہے، اور تمہاری اولاد بھی تمہاری کسب میں داخل ہے۔ اس حدیث کی بنیاد پر بعض فقہاء نے فرمایا کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی اولاد کی کمائی کا جتنا حصہ چاہے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے۔ جبکہ دوسرے حضرات نے اس کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب باپ کو ضرورت ہو تو اس وقت لے سکتا ہے۔ اور صحیح یہ دوسرا قول

ہے۔

باب ماجاء فی من یکسر له الشئی مایحکم له من مال الکاسر

عن انس رضی اللّٰہ عنه قال: اھدت بعض ازواج النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم طعاما فی قصعة، فضربت عائشة القصعة بیدھا، فالقت مافیھا، فقال النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم: طعام بطعام واناء باناء (۲۱۲)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے ایک پیالے میں کچھ کھانا ہدیۃً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس پیالے پر ہاتھ مار کر اس کو گرادیا۔ چونکہ اس روز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں تھے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بمقتضائے بشریت غیرت آئی ہوگی کہ میرے گھر میں اور میری باری میں دوسری بیوی نے کھانا کیوں بھیجا؟ اس لئے انہوں نے ہاتھ مار دیا اور اس کے نتیجے میں پیالے میں جو کچھ بھی تھا وہ گر گیا۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھانے کے بدلے کھانا، اور برتن کے بدلے برتن۔

مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول بیان فرمادیا کہ جب کوئی شخص دوسرے کا کوئی مال ضائع کردے، تو اس پر ضمان آئے گا۔ پھر ضمان دو قسم کا ہوتا ہے، مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا اور قیمیات میں ضمان بالقیمۃ ہوگا۔ اگرچہ اس زمانے میں برتن قیمیات میں شمار ہوتے تھے اس لئے کہ برتن عموماً ہاتھ سے بنائے جاتے تھے۔ جس کی وجہ سے برتنوں کے درمیان آپس میں تفاوت ہوتا تھا۔ اور ایک برتن دوسرے برتن کے بالکلیہ مشابہ نہیں ہوتا تھا۔ لیکن چونکہ آج کل برتن مشینوں سے بنتے ہیں اور ان کے درمیان تفاوت نہیں ہوتا۔ اس لئے آج کل برتن مثلیات میں داخل ہیں۔

حدیثِ باب پر اشکال اور اس کا جواب

اس لئے حدیثِ باب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب اس زمانے میں برتن مثلی نہیں تھے تو پھر

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے بدلے برتن دینے کا حکم کیوں فرمایا؟ بلکہ یہ حکم دینا چاہئے تھا کہ برتن کی قیمت ادا کریں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "اناء باناء" کے الفاظ سے درحقیقت ضمان کا وجوب بیان کرنا ہے کہ برتن کا ضمان آئے گا، یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ ضمان بالمثل ہوگا یا بالقیمۃ ہوگا۔

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم استعار قصعۃ فضاعت فضمنھا لھم﴾ (۲۱۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے ایک پیالہ عاریت پر لیا، وہ پیالہ ضائع ہوگیا تو آپ نے اس کے عوض ایک پیالہ دے دیا۔

باب ماجاء فی حد بلوغ الرجل والمراۃ

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنھما قال: عرضت علی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی جیش وانا ابن اربع عشرۃ، فلم یقبلنی، فعرضت علیہ من قابل فی جیش وانا ابن خمس عشرۃ فقبلنی قال نافع: فحدثت بھذا الحدیث عمر بن عبد العزیز رحمہ اللّٰہ تعالٰی فقال: ھذا حد ما بین الصغیر والکبیر ثم کتب ان یفرض لمن بلغ الخمس عشرۃ﴾ (۲۱۴)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک لشکر میں پیش کیا گیا، جبکہ میری عمر چودہ سال تھی، آپ نے مجھے لشکر میں شامل ہونے کے لئے قبول نہیں فرمایا، پھر مجھے اگلے سال دوبارہ ایک لشکر میں آپ کے سامنے پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر پندرہ سال تھی، چنانچہ آپ نے قبول فرمالیا۔ حضرت نافعؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ حدیث میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو سنائی تو آپ نے فرمایا: یہ صغیر اور کبیر کے درمیان حدِّ فاصل ہے، یعنی پندرہ سال سے کم عمر ہو تو صغیر سمجھا جائے گا اور پندرہ سال کے بعد کبیر سمجھا جائے گا۔ پھر آپ نے یہ حکم جاری فرمایا کہ جو شخص پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جائے اس کے لئے بالغوں کا وظیفہ لکھا جائے۔

بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ صاحبین نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ بلوغ کی عمر پندرہ سال ہے۔ اگر پندرہ سال سے پہلے علاماتِ بلوغ ظاہر نہ ہوں تو پندرہ سال پورے ہونے پر بچے کو بالغ تصور کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اس بارے میں لڑکی اور لڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی قول پر ہے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک لڑکی کے بلوغ کی عمر سترہ سال ہے اور لڑکے کے بلوغ کی عمر اٹھارہ سال ہے۔ لیکن فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

باب ماجاء فیمن تزوج امراۃ ابیہ

﴿عن البرآء رضی اللّٰه عنه قال: مر بی خالی ابوبردة بن نیار ومعه لواء فقلت: این ترید؟ فقال: بعثنی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الی رجل تزوج امراة ابیه ان اتیه براسه﴾ (۲۱۶)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس سے میرے ماموں ابو بردۃ بن نیار رضی اللہ عنہ گزرے اور ان کے پاس ایک جھنڈا تھا۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک جھنڈا دے کر کسی مہم پر روانہ کیا تھا۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کہاں جارہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کرلیا ہے، تاکہ میں اس کا سر لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آؤں۔

باپ کی بیوی سے نکاح کرنے کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسا جرم قرار دیا جس کی سزا موت ہے، اس لئے آپ نے اس کا سر لانے کا حکم دیا۔

باب ماجاء فی الرجلین یکون احدهما اسفل الخ

﴿عن عروة انه حدثه ان عبد اللّٰه بن الزبیر حدثه ان رجلا من الانصار خاصم الزبیر عند رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی شراج الحرة التی یسقون بها النخل، فقال

الانصاری: شرج الماء یمر فابی علیه فاختصموا عند رسول اللّٰه ﷺ صلی اللّٰه علیه وسلم، فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم للزبیر: اسق یازبیر، ثم ارسل الماء الی جارك، فغضب الانصاری فقال: ان كان ابن عمتك، فتلون وجه رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ثم قال: یاز بیر اسق ثم احبس الماء حتی یرجع الی الجدر، فقال الزبیر: واللّٰه انی لاحسب نزلت هذه الایة فی ذلك "فلا وربك لایومنون حتی یحكموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما" الایة ﴾ (۲۱۷)

انصار میں سے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حرۃ کی ان نالیوں کے سلسلے میں جھگڑا کیا جو نالیاں حضرت زبیرؓ کے باغ کو سیراب کرتی تھیں۔ "حرۃ" اس زمین کو کہا جاتا ہے جس میں سیاہ پتھر ہوں۔ مدینہ منورہ کے آس پاس متعدد حرۃ ہیں۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا باغ حرۃ کے قریب واقع تھا اور حروں کے درمیان پانی کی نالیاں بنی ہوئی تھیں، ان نالیوں سے پانی باغ میں آتا تھا۔ اس انصاری نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ پانی کو کھلا چھوڑ دو تاکہ وہ گزرے۔ حضرت زبیرؓ نے انکار کیا کہ پہلے میں روک کر اپنے باغ کو پانی دوں گا۔ جب یہ جھگڑا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے حضرت زبیرؓ سے فرمایا: اے زبیر! پہلے اپنے باغ کو سیراب کرلو، اور پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ سن کر ان انصاری صحابی کو غصہ آگیا اور انہوں نے کہا:

ان کان ابن عمتك تقدیری عبارت یوں ہے: قضیت بهذا لان کان ابن عمتك یعنی آپ نے یہ فیصلہ اس لئے کیا کہ یہ آپ کی پھوپھی کے بیٹے ہیں۔ یہ سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک متغیر ہوگیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! اپنے باغ کو سیراب کرو، پھر پانی روک کے رکھو، یہاں تک کہ وہ دیواروں تک یعنی منڈیروں تک لوٹ آئے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غالباً یہ آیت:

﴿فلا وربك لایومنون الخ﴾ (النساء: ۶۵)

میرے ہی واقعہ میں نازل ہوئی تھی۔ اس لئے کہ ان صاحب نے چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تھا، اس کی تشنیع کے لئے آیت نازل ہوئی۔

کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟

اس حدیث شریف کی تشریح علماء کرام نے دو طریقوں سے کی ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ جب قدرتی پانی اوپر سے آرہا ہو تو جس شخص کے پاس وہ پانی پہلے پہنچے، شرعاً اس کو یہ حق ہے کہ وہ پہلے اس پانی کے ذریعہ اپنی زمین کو سیراب کرے اور پھر دوسرے کے لئے چھوڑے۔ چنانچہ بعض علماء نے فرمایا کہ پہلے شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہ صرف اپنی ضرورت کے مطابق بلکہ منڈیروں تک پانی بھرلے، پھر اپنے پڑوسی کے لئے چھوڑے۔ شریعت کا اصل حکم یہی ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب انصاری نے شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رعایت کی خاطر حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنا تھوڑا سا حق چھوڑ دو، اس لئے تم جب اپنے باغ کو پانی دے چکو تو اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو، اور منڈیروں تک بھرنے کا انتظار مت کرو۔ لیکن جب اس انصاری نے اعتراض کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم نے تمہاری رعایت کی خاطر یہ حکم دیا تھا، اب وہ رعایت ختم ہوئی۔ لہٰذا آپ نے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ منڈیروں تک پانی بھرلو۔ اور اس طرح اصل حکم کے مطابق فیصلہ فرمادیا۔

حضور ﷺ کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا

حدیث شریف کی دوسری تشریح وہ ہے جو علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کی ہے وہ یہ کہ اصل حکم وہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی مرتبہ دیا کہ اوپر والا شخص اپنی ضرورت کے مطابق اپنے کھیت اور باغ کو سیراب کردے اور پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دے۔ منڈیروں تک بھرنا اس کے حق میں داخل نہیں۔ لیکن جب ان انصاری نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تو آپ نے سزا کے طور پر حکم دیا کہ اب تمہارا جو حق ہے وہ تمہیں نہیں دیا جائے گا اور حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنی منڈیروں تک پانی بھرلو، پھر پانی آگے چھوڑنا۔

توہین عدالت اور توہین فیصلہ موجب تعزیر ہے

چنانچہ علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ عدالت کی

من الزرع شئی وله نفقته ﴾ (۲۲۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے دوسری قوم کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر زراعت کی تو اس شخص کو حاصل شدہ پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، البتہ اس زراعت پر اس نے جو خرچہ کیا وہ اس کو مل جائے گا۔

بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟

اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو پیداوار صاحب ارض کی ہوگی اور جس شخص نے کاشت کی اس کو اُجرتِ مثل مل جائے گی۔ حنفیہ کا مسلک اس کے برعکس ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی زمین میں کاشت کی تو اس نے دوسرے کی زمین ناجائز طور پر استعمال کرکے اس نے گناہ کیا۔ لیکن پیداوار اسی کو ملے گی جس نے بیج ڈالا، اور زمین والے کو ضمانِ نقصان ملے گا، یعنی کاشت کرنے کے نتیجے میں زمین میں جو نقص واقع ہوا، اس کا ضمان کاشت کرنے والے پر آجائے گا۔ البتہ کاشت کرنے والے کی ملکیت میں جو پیداوار آئی، وہ ملک خبیث ہے۔ جیسے بیع فاسد کے نتیجے میں ملک خبیث آجاتی ہے۔ لہٰذا اس پیداوار سے انتفاع کرنا اس کے لئے حلال نہیں۔ البتہ کاشت کرتے وقت جتنا اس نے خرچ کیا تھا، اس مقدار کی پیداوار اس کے لئے حلال طیب ہے۔ اس سے زائد اگرچہ اس کی ملکیت میں داخل ہے، لیکن طیب نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرتا ہے تو اول وہ زمین کو غصب کرنے کا گناہ گار ہوگا، دوسرے اس پر صاحب ارض کے لئے ضمانِ نقصان ہوگا۔ تیسرے جو پیداوار حاصل ہوگی وہ اگرچہ اس کی ملکیت ہوگی، لیکن ملک خبیث ہوگی، اس پیداوار سے انتفاع اس کے لئے طیب نہ ہوگا، البتہ نفقہ کے بقدر طیب ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کی دلیل ایک روایت ہے جو غالباً مسند احمد اور ابوداؤد میں بھی ہے کہ حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک کھیت کے پاس سے گزرے، وہ کھیت آپ کو اچھا لگا، آپ کو معلوم ہوا کہ وہ حضرت زہیرؓ کا کھیت ہے۔ آپ نے فرمایا: ما احسن زرع زھیر زہیر کا یہ کھیت کتنا اچھا ہے۔ لوگوں نے بتایا کہ یہ اصل میں حضرت زہیر کا کھیت نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کسی اور کی ہے، اور حضرت زہیر نے ان کی اجازت کے بغیر کاشت کرلی ہے۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا کہ پیداوار حضرت زہیر ہی کی ہوگی، البتہ وہ صاحب ارض کے لئے زمین کے سلسلے میں ضامن ہوں گے۔ اس روایت میں آپ نے صاف صاف فرمادیا کہ پیداوار حضرت زہیرؓ کی ہوگی۔ حالانکہ آپ کو یہ معلوم ہوگیا تھا کہ زمین ان کی نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضہ

اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے، اس لئے کہ پیداوار بیج کی نما ہے اور بیج کاشت کرنے والے کی ملکیت تھا، اس لئے پیداوار بھی اسی کی ملکیت ہوگی۔ زمین کو استعمال تو کیا گیا لیکن پیداوار میں زمین کا کوئی حصّہ شامل نہیں ہوا۔ البتہ پیداوار حاصل کرنے کے لئے چونکہ طریقہ غلط استعمال کیا کہ دوسرے کی زمین غصب کی، اس لئے اس ملکیت میں خبث آگیا۔ ورنہ پیداوار قیاس کے تقاضہ سے بھی بیج والے کی ہوگی۔

حدیثِ باب کا جواب

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ جو فرمایا کہ:

﴿لیس لہ من الزرع شئی﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پیداوار سے انتفاع اس کے لئے جائز نہیں، طیب نہیں۔ اگرچہ وہ پیداوار اس کی ملکیت میں آگئی ہے۔ اور لہ نفقتہ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے جتنا خرچ کیا تھا، اس کے بقدر پیداوار سے انتفاع کرلے تو اس کی اجازت ہے اور وہ حلال طیب ہے۔

باب ماجاء فی النحل والتسویۃ بین الولد

﴿عن النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ ان اباہ نحل ابنا لہ

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ صورتِ حال یوں ہوگی کہ جب اس شخص نے چھ غلام آزاد کئے تو اب ہر غلام کا ایک ثلث حصہ آزاد ہو جائے گا، اور دو ثلث حصے غلام رہیں گے، اور پھر ہر غلام اپنے دو ثلث قیمت کا سعایہ کر کے وہ قیمت اس کے وُرثاء کو ادا کر کے پھر مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ جس وقت مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ثلث کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی۔ لہٰذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہو گیا۔ جہاں تک قرعہ اندازی کا تعلق ہے کہ جس کا نام قرعہ میں نکل آئے تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا، تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ جن غلاموں کا نام قرعہ میں نہیں نکلا، ان کا وہ ثلث جو اس وقت آزاد ہو چکا تھا جب مولیٰ نے یہ الفاظ کہے تھے، آپ نے اس ثلث کو دوبارہ رقیق بنادیا۔ حالانکہ اصول یہ ہے کہ عتق کے بعد رقیت نہیں آسکتی۔ لہٰذا جب ہر غلام کا ایک ثلث آزاد ہو چکا تو اب وہ آزاد ہی رہے گا۔ قرعہ اندازی سے اس کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جاسکتا۔

کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جاسکتا ہے؟

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتداءِ اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کردیا گیا۔ چنانچہ شروع اسلام میں اس کام کے لئے بھی قرعہ اندازی سے کام لیا جاتا تھا کہ کون حق دار ہے؟ اور کون حق دار نہیں؟ حتیٰ کہ فصل خصومات میں بھی قرعہ اندازی سے فیصلہ کرلیا جاتا تھا۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں "استقسام بالازلام" کا طریقہ بھی اسی لئے رائج تھا۔ لیکن بعد میں جب قمار، غدر اور استقسام بالازلام کی ممانعت آئی تو اس وقت اثباتِ حقوق یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال بھی منسوخ کردیا گیا۔

تعیین النصبہ میں قرعہ اندازی جائز ہے

البتہ اب قرعہ اندازی کو اثباتِ حقوق میں تو استعمال کرنا جائز نہیں، لیکن تعیین النصبہ میں قرعہ

اندازی سے کام لینا جائز ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ دلائل اور بینہ سے یہ بات طے ہوگئی کہ یہ مکان فلاں تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، لیکن اب اس مکان کے تین حصوں میں سے زید کو کون سا حصہ دیا جائے؟ عمرو کو کون سا اور بکر کو کون سا دیا جائے؟ یہ ابھی طے نہیں ہوا۔ اس کو طے کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ تینوں یا تو آپس میں رضامندی سے طے کرلیں کہ فلاں حصہ زید کا، فلاں عمرو کا، فلاں بکر کا، لیکن اگر اس طرح طے نہ کرسکیں تو دوسری صورت یہ ہے کہ قرعہ اندازی کے ذریعہ طے کرلیں۔ اس کو "تعیین انصبہ" کہا جاتا ہے۔ اس میں قرعہ اندازی سے کام لینا جائز ہے۔

قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا

حنفیہ نے بعض روایتیں قرعہ کے منسوخ ہونے کے بارے میں بھی پیش کی ہیں۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قرعہ اندازی سے فیصلہ کیا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ اس پر اتنا ہنسے کہ آپ کے نواجذ (داڑھیں) ظاہر ہوگئے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اس پر نکیر فرمائی کہ اس طرح حقوق کے اثبات میں قرعہ اندازی کو استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی روایت سے یہ معلوم ہو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اثبات حقوق میں قرعہ اندازی کو استعمال کیا ہے تو اس کو اسی زمانے کی طرف منسوب کیا جائے گا جس زمانے میں قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا جائز تھا۔

باب ماجاء فیمن ملک ذا محرم

﴿عن سمرة رضی اللّٰہ عنہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من ملک ذا رحم محرم فھو حر﴾ (۲۲۰)

حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ غلام آزاد ہے۔

باب ماجاء من زرع فی ارض قوم بغیر اذنھم

﴿عن رافع بن خدیج رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من زرع فی ارض قوم بغیر اذنھم فلیس لہ

توہین، یا قاضی کے فیصلے کی توہین یا اس پر بد دیانتی کا اعتراض کرنا اور اس کو نہ ماننا موجب تعزیر ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ فیصلہ شریعت کے مطابق نہیں ہے اور اس پر دلیل پیش کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن یہ اعتراض کہ یہ فیصلہ بددیانتی کی وجہ سے کیا گیا، یا اقرباء پروری کی وجہ سے کیا گیا تو یہ اعتراض موجب تعزیر ہے۔ اور ایسی صورت میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر تعزیر جاری کرے۔

اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟

سوال یہ ہے کہ یہ صاحب کون تھے؟ جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا۔ اس بارے میں بھی علماء کرام نے دو مختلف رائیں ظاہر کی ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ شخص منافقین میں سے تھا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حقیقی صحابی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اس طرح اقرباء پروری کا اعتراض کرے، اور اس طرح تہمت لگائے۔ کسی مسلمان کی بھی یہ جرأت نہیں ہوسکتی۔ جہاں تک لفظ "انصار" کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ منافقین بھی اپنے آپ کو انصار کہا کرتے تھے کہ ہم بھی انصار ہیں۔ اس لئے راوی نے "رجلا من الانصار" ذکر کیا، ورنہ حقیقت میں وہ صحابی نہیں تھے بلکہ منافق تھے۔

دوسرے علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہ منافق نہیں تھے بلکہ حقیقی مسلمان صحابی تھے۔ لیکن بتقاضہ بشریت غلطی ہوگئی اور اس غلطی کے اندر تاویل ممکن ہے۔ ورنہ فی نفسہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو نہ ماننا، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اقرباء پروری کا اعتراض کرنا ——— العیاذ باللہ ——— یہ انسان کو کفر تک پہنچادیتا ہے اور یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے:

﴿فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم الخ﴾

لہٰذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو قبول کرنا ایمان کی شرائط میں سے ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو وہ مؤمن نہیں رہے گا۔ لیکن اس واقعہ میں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ ان کا مقصود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ اعتراض نہیں تھا کہ یہ فیصلہ ناانصافی یا بددیانتی پر مبنی ہے، بلکہ ان کا مقصود یہ تھا کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو جائز

راستے تھے، اور دونوں راستے شرعاً مباح تھے، ان میں سے ایک راستہ جو آپ نے اختیار فرمایا، وہ اپنے پھوپھی زاد بھائی کی رعایت سے اختیار فرمایا۔ یہ خیال ان کے دل میں پیدا ہوا۔ لیکن یہ خیال بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں صحیح خیال نہیں ہے البتہ اس کی وجہ سے [illegible] کافر نہیں ہوتا۔ اس لئے ان انصاری صحابی کو منافق نہیں کہا جائے گا۔

باب ماجاء في من يعتق مماليكه عند موته الخ

﴿عن عمران بن حصين رضي الله عنه أنّ رجلاً من الأنصار أعتق ستة أعبد له عند موته ولم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قولا شديدا قال: ثم دعاهم فجزاهم ثم أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة﴾ (۲۱۸)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنی موت کے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کردیا اور ان چھ غلاموں کے علاوہ اس کے ترکے میں کوئی اور مال نہیں تھا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس شخص کے لئے سخت الفاظ استعمال کئے۔ اس لئے کہ مرض الموت میں ترکے کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تمام غلاموں کو آزاد کر کے ورثاء کو محروم کرنا اس کے لئے جائز نہیں تھا۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو بلایا اور ان کے حصے الگ کئے اور دو دو غلاموں کی ٹولیاں بنادیں، پھر ان کے درمیان قرعہ اندازی کر کے دو کو آزاد کردیا اور چار کو بدستور غلام رکھا۔

وصیت صرف ثلث مال میں نافذ ہوگی

اس حدیث شریف کی بنیاد پر فقہاء شافعیہ اور حنابلہ اور بعض دوسرے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اگر ایسی صورت پیش آئے کہ کوئی شخص اپنے سارے غلام مرنے کے وقت آزاد کردے، اور اس کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو چونکہ یہ وصیت کے حکم میں ہوگا، اور وصیت ایک ثلث میں نافذ ہوتی ہے، لہٰذا ثلث غلام آزاد ہوں گے، اور پھر ثلث کی تعیین کے لئے قرعہ اندازی کرلی جائے گی۔ اور جس کا نام قرعہ کے اندر نکل آئے گا، وہ آزاد ہو جائے گا اور جس کا نام نہیں نکلے گا، وہ غلام رہے گا اس طرح یہ حضرات فقہاء حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

غلاما فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یشهده فقال: اکل ولدک قدنحلته مثل مانحلت هذا؟ قال: لاقال: فاردده (۲۲۲)

یہ حدیث حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کم سن صحابہ کرامؓ میں سے تھے۔ ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ مشہور انصاری صحابی ہیں۔ یہ وہ صحابی ہیں جنہوں نے صحیح روایت کے مطابق سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ عام طور پر مشہور یہ ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیعت کی تھی، وہ درست نہیں۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ان کے والد یعنی حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک بیٹے کو ایک غلام عطا کیا، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بنانے کے لئے آپ کی خدمت میں تشریف لائے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو غلام کا عطیہ دیا ہے، جس طرح اس لڑکے کو دیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا کہ اس کو واپس لوٹالو۔ یعنی اس ہدیہ کو نافذ نہ کرو۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مجھے اس پر گواہ بنانے آئے ہو؟ میں تو کسی ظلم پر گواہ بننے کو تیار نہیں۔

زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کوئی شخص اپنی اولاد کو کوئی عطیہ دینا چاہے تو ان کے درمیان مساوات اور برابری کرے، یہ نہ ہو کہ کسی ایک کو بہت نواز دیا اور دوسرے کو محروم کر دیا۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ یہ برابر دینا واجب ہے یا مستحب ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ برابری کرنا واجب ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو سخت گناہ گار ہوگا، بلکہ اس ہبہ کو لوٹانا بھی ضروری ہوگا۔ جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ باب میں حکم دیا کہ اس کو لوٹاؤ۔ اور بعض فقہاء تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ وہ ہبہ نافذ ہی نہیں ہوگا۔

لیکن دوسرے حضرات فقہاء کا یہ مسلک ہے اور حنفیہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے کہ اولاد کے درمیان ہدایا دینے میں برابری کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور برابری نہ کرنا خلافِ اولیٰ ہے۔ لیکن بعض حالات میں یہ برابری نہ کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اور برابری کرنا واجب ہو جاتا

ہے اور بعض حالات میں برابری نہ کرنا بلاکراہت جائز ہو جاتا ہے، مثلاً اگر ایک اولاد کو ہدیہ دے کر دوسرے کو محروم کرنا اور ضرر پہنچانا باقاعدہ مقصود ہو تو اس وقت برابری نہ کرنا حرام ہو جائے گا۔ اور اگر اولاد کے درمیان ہدیہ میں برابری نہ کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود ہو۔ مثلاً ایک بیٹا خدمت زیادہ کرتا ہے، اطاعت گزار اور سعادت مند ہے یا ایک بیٹا زیادہ ضرورت مند ہے۔ تو اس صورت میں ایک کو زیادہ دینا اور برابری نہ کرنا بلاکراہت جائز ہے۔ یا کسی ایک اولاد میں کوئی خاص وصف موجود ہے۔ مثلاً اس نے دین کی خدمت کے لئے اپنے آپ کو وقف کردیا ہے، تو ایسی اولاد کو زیادہ دینا جائز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو زیادہ دینے کا ارادہ فرمایا، اگر زیادہ دینا بالکلیہ ممنوع ہوتا تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ایسا نہ کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ فی نفسہ زیادہ دینا جائز ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کو اسی صورت پر محمول کیا جائے گا جب زیادہ دینے سے دوسری اولاد کو ضرر پہنچانا مقصود ہو۔ چنانچہ دوسری روایات میں جو تفصیل مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ کی جو اہلیہ تھیں۔ عمرۃ بنت رواحہ۔ انہوں نے اپنے شوہر سے اپنے بیٹے کو زیادہ دینے کا اصرار کیا تھا، جبکہ حضرت بشیر کی دوسری اولاد دوسری بیوی سے تھیں، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوگیا تھا کہ عمرۃ بنت رواحہ نے ان کو زیادہ دینے پر مجبور کیا ہے، اور کوئی معقول وجہ بھی نہیں تھی جس کی وجہ سے ان کو ترجیح دی جاتی۔ لہٰذا آپ نے یہ محسوس کیا کہ اس صورت میں چونکہ دوسری اولاد کا ضرر ہوگا، اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس عطیہ کو لوٹاؤ اور میں ظلم پر گواہ بننا نہیں چاہتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، اور اگر اِضرار مقصد ہو تو برابری کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی ایک اولاد خدمت یا علم یا کسی اور وجہ سے زیادہ مستحق ہو تو اس صورت میں اس کو زیادہ دینا خلافِ اولیٰ بھی نہیں۔

لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تسویہ اور برابری کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کیا مذکر اور مؤنث سب برابر ہوں گے، یا اس میں میراث کے قاعدہ کے مطابق للذکر مثل حظ الانثیین پر عمل کیا جائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دونوں قول ہیں۔ بعض کے نزدیک میراث کے قاعدے کے مطابق دیا جائے گا اور بعض کے نزدیک سب کو برابر دیا جائے گا، لیکن فقہاء حنفیہ کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے

احسنت، وجدت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صرة فيها مائة دينار، قال فأتيته بها، فقال لي: عرفها حولا، فعرفتها حولا فما اجد من يعرفها ثم اتيته بها فقال: عرفها حولا آخر فعرفتها حولا ثم اتيته فقال: عرفها حولا آخر، وقال: احص عدتها ووعاءها ووكاءها فاذا جاء طالبها فاخبرك بعدتها ووعاءها ووكاءها فادفعها اليه والا فاستمتع بها﴾ (۲۳۱)

حضرت سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ کے ساتھ نکلا، سفر میں یا غزوہ میں، تو راستے میں مجھے ایک کوڑا پڑا ہوا ملا، اور ابن نمیر نے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: فالتقطت سوطا یعنی میں نے راستے میں ایک پڑا ہوا کوڑا اٹھالیا، تو زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ نے مجھ سے کہا کہ اس کو چھوڑ دو۔ میں نے کہا: میں اس کو نہیں چھوڑوں گا کہ درندے اس کو کھا کر ختم کردیں، میں اس کو اٹھا کر خود اس سے فائدہ اٹھاؤں گا۔ بعد میں حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا اور ان سے سارا واقعہ بتایا کہ مجھے راستے میں ایک کوڑا ملا اور میں نے وہ کوڑا اٹھالیا۔ اور ان دونوں حضرات نے مجھے اٹھانے سے منع کیا۔ اب ہم دونوں میں سے کس کی بات صحیح ہے؟ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اچھا کیا کہ اس کو اٹھالیا۔ پھر اپنا واقعہ بیان کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مجھے ایک تھیلی ملی تھی جس میں سو دینار تھے۔ میں وہ تھیلی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ سال بھر تک تم اس کا اعلان کرو کہ یہ تھیلی کس کی ہے، اور اس کے اصل مالک کو تلاش کرو۔ میں نے سال بھر تک اس کا اعلان کیا، لیکن اس کا کوئی مالک نہیں ملا۔ میں پھر وہ تھیلی لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ آپ نے فرمایا کہ ایک سال تک اور اس کا اعلان کرو۔ چنانچہ میں نے ایک سال مزید اعلان کیا۔ پھر میں وہ تھیلی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایک سال مزید اس کا اعلان کرو۔ اور ساتھ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو شمار کرلو کہ اس میں کتنے دینار ہیں، اور اس کی تھیلی اور اس کی رسّی کو بھی اچھی طرح پہچان لو، اور جب اس کو تلاش کرنے والا تلاش کرتے ہوئے تمہارے پاس آئے، اور تمہیں اس کی گنتی بتائے اور تھیلی اور رسّی کی علامتیں بھی بتائے تو یہ اس کو دے دینا، ورنہ تم خود اس سے فائدہ

اٹھالینا اور استعمال کرلینا۔

اس حدیث میں لقطہ کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کو کوئی چیز پڑی ہوئی ملے تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اور اس چیز کا کیا حکم ہے؟

لقطہ کا حکم

"لقطہ" کے بارے میں پہلا حکم یہ ہے کہ جب لقطہ ملے تو اس کی تعریف کرو اور اس کا اعلان کرو کہ یہ چیز پڑی ہوئی ملی ہے جس کی ہو وہ آکر لے جائے۔ اب یہ اعلان اور تعریف کتنی مدت تک کرنی ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض حضراتِ فقہاء فرماتے ہیں کہ جو بھی چیز ملے چاہے وہ قیمتی ہو یا گھٹیا ہو، چھوٹی ہو یا بڑی ہو، نفیس ہو یا خسیس ہو، ہر حالت میں ایک سال تک اس کی تعریف اور اعلان کرنا واجب ہے۔ یہ حضراتِ فقہاء اگلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

﴿عرفها سنة﴾ (۲۳۲)

لیکن حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے جس کو شمس الائمہ سرخسی نے بھی پسند کیا ہے اور صاحب ہدایہ کا بھی رجحان اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ شرعاً تعریف اور اعلان کرنے کی کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ ہر چیز کے بارے میں تعریف کی مدت مختلف ہوگی۔ یعنی ہر چیز کی اس وقت تک تعریف کرنا واجب ہے جب تک غالب گمان یہ ہو کہ اس کا مالک اس کو تلاش کررہا ہوگا۔ اور جب گمان غالب یہ ہوجائے کہ اس کے مالک نے اس کی تلاش چھوڑ دی ہوگی، اس وقت اس کی تعریف بھی بند کردی جائے گی حتیٰ کہ فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی قیمتی چیز ملی ہے تو اس کی تعریف صرف ایک سال تک کافی نہیں ہوگی، بلکہ دو تین سال تک اس کی تعریف کرنی ہوگی۔ جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبَیّ بن کعب رضی اللہ عنہ سے تین سال تک دینار کی تھیلی کی تعریف کرائی۔ اور اگر کوئی معمولی چیز ہے جس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ اس کا مالک اس کو ایک دن سے زیادہ تلاش نہیں کرے گا تو صرف ایک دن کے لئے تعریف کرنا بھی کافی ہے۔ حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ اگر کسی شخص کو چاندی کا ایک دانق (جو تقریباً ایک رتی کے برابر ہوتا ہے) مل جائے تو فرمایا: فلينظر يمنة ويسرة یعنی دائیں بائیں دیکھ کر اسی وقت اعلان کردے اور بس یہ کافی ہے۔ اس کے بعد مزید تعریف کرنے کی ضرورت نہیں۔ بہرحال،

﴿اذا كان طريقهما واحدا﴾ (۲۲۷)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کے آنے جانے کا راستہ ایک ہو۔ تفصیل پیچھے عرض کردی گئی ہے۔

باب اذا حدت الحدود ووقعت السهام فلا شفعة

﴿عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾ (۲۲۸)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب حدود واقع ہوجائیں اور راستے الگ الگ ہوجائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔ اس کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی۔

باب (بلا ترجمة)

﴿عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الشريك شفيع والشفعة فى كل شئى﴾ (۲۲۹)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شریک شفعہ کا حق دار ہے، اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔

غیر منقولات میں شفعہ نہیں ہے

اس حدیث سے بعض اہل ظاہر مثلاً علامہ ابن حزمؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ جس طرح غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ ہوتا ہے، اسی طرح منقولات میں بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے اپنی سواری فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ جاری ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں صاف الفاظ ہیں:

﴿الشفعة فى كل شئى﴾

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ شفعہ غیر منقولات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، منقولات میں شفعہ

جاری نہیں ہوتا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الشفعة فی کل شئی سے مراد یہ ہے کہ فی کل شئی من غیر المنقولات حدیث میں اگرچہ لفظ عام ہے، مگر "عام ارید بہ الخصوص" اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اشیاء میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہو۔

ابو حمزہ سکری کون تھے؟

اس حدیث کے ایک راوی "ابو حمزہ السکری" ہیں۔ یہ ذرا نرم راوی ہیں اور ان کے بارے میں کہا جاتا ہے: فیہ لین یعنی حافظہ کے اعتبار سے زیادہ موثوق نہیں ہیں۔ ان کا لقب "سکری" یا "سکری" اس لئے پڑ گیا کہ ان کی باتیں بڑی مزیدار ہوتی تھیں۔ ان کی مجلس میں بیٹھنے والے ایسے مسحور ہو جاتے تھے جیسے نشہ پی لیا ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کا لقب "سکری" ہے۔ سکر کے معنیٰ ہیں چینی، چونکہ ان کی باتوں میں مٹھاس تھی، اس لئے یہ لقب پڑ گیا۔ اور ان کے بارے میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنا گھر تبدیل کرنے کا ارادہ کیا، سارے اہل محلہ ان کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ ہم سب مل کر آپ کو اتنی رقم دینے کو تیار ہیں جتنی رقم اس مکان کے عوض مشتری دے گا، لیکن آپ ہمارے اس محلے کو چھوڑ کر نہ جائیں۔ چنانچہ محلہ والوں کے اصرار پر انہوں نے گھر تبدیل کرنے کا ارادہ ملتوی کر دیا۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ محلے والوں کو ان سے کتنا تعلق تھا۔ لیکن حدیث میں ان کو "لین" قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے ان کی روایتوں پر اتنا اعتماد نہیں، جتنا ثقہ راویوں کی روایتوں پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اسی وجہ سے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مُرسل ہونا زیادہ صحیح ہے۔

باب ماجاء فی اللقطة وضالة الابل والغنم

عن سوید بن غفلة قال: خرجت مع زید بن صوحان وسلمان بن ربیعة فوجدت سوطا قال ابن نمیر فی حدیثه: فالتقطت سوطا فاخذته قالا: دعه فقلت: لا ادعه تاکله السباع لآخذنه فلأستمتعن به فقدمت علی ابی بن کعب فسالته عن ذلک، وحدثته الحدیث، فقال:

لڑکی اور لڑکے دونوں کو برابر دیا جائے گا، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں فرمایا گیا کہ اولاد کو برابر دینا چاہئے۔ اور اگر اولاد کے اندر تفضیل جائز ہوتی کہ جس کو چاہے زیادہ دے اور جس کو چاہے کم دے تو اس صورت میں مؤنث زیادہ حق دار تھی کہ اس کو زیادہ دیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر زندگی میں کوئی باپ اپنی اولاد کو کچھ عطیہ دے تو اس وقت مذکر اور مؤنث میں فرق نہ کرنا چاہئے، برابر دینا چاہئے۔

باب ماجاء في الشفعة

﴿عن سمرة رضی اللّٰه عنه قال: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: جار الدار احق بالدار﴾ (۲۲۵)

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کسی گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حق دار ہے۔ یہ حدیث اس بارے میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح شفعہ کا حق شریک کو حاصل ہے، اسی طرح جار کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شفعہ کے حق دار تین ہیں۔ ایک شریک فی نفس المبیع، دوسرا شریک فی حق المبیع، یعنی جو راستے وغیرہ میں شریک ہے، تیسرا جار۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک فی نفس المبیع کو ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو آگے آرہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾

یعنی جب حدود واقع ہو جائیں اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

پڑوسی شفعہ کا حق دار ہوگا

حنفیہ کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے جس میں آپ نے فرمایا: جار الدار احق بالدار۔ اور ایک حدیث اگلے باب میں آرہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿الجار احق بشفعته ینتظر به وان کان غائبا اذا کان طریقهما واحدا﴾

یعنی جار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کا

راستہ ایک ہو۔ اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المبیع میں بھی شریک ہو۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس پر شعبہ بن حجاج نے کلام کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس حدیث کے راوی عبدالملک بن ابی سلیمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالملک بن ابی سلیمان بہت ثقہ راوی ہیں، اور ان کے بارے میں محدثین نے یہاں تک کہا ہے کہ هو ميزان في العلم۔ لہٰذا محض اس روایت کی وجہ سے ان پر کلام کرنے اور ان کو متکلم فیہ راوی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے۔

ایک اشکال اور جواب

بعض حضرات اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ الجار احق بشفعته اگر آپ اس حدیث کو صحیح مانتے ہیں تو اس حدیث کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ "جار" شریک کے مقابلہ میں بھی زیادہ حق دار ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ "أحق" آیا ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک بھی جار شریک سے زیادہ حق دار نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو "أحق" کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد "احقیت بالاضافة الى المشترى" ہے۔ بالاضافة الى الشريك نہیں ہے۔ یعنی جار ایک اجنبی مشتری کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہے، شریک کے مقابلے میں نہیں۔

بعض حضراتِ شافعیہ نے یہ فرمایا کہ جن احادیث میں لفظ "جار" آیا ہے، ان میں وہ جار مراد ہے جو شریک بھی ہو، اور جو جار شریک نہیں وہ مراد نہیں۔ یہ تاویل بہت بعید تاویل ہے، اور اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ رہی وہ حدیث جس سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہوجانے اور تقسیم ہوجانے کے بعد اور راستے جدا ہوجانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا۔ البتہ جار کی بنیاد پر شفعہ کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

باب ماجاء في الشفعة للغائب

﴿عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجار احق بشفعته ينتظر به وان كان غائبا

اصل مدار اس پر ہے کہ آیا اس چیز کا مالک اس کو تلاش کر رہا ہوگا یا تلاش ختم کردی ہوگی۔ جب تک یہ خیال ہو کہ تلاش کر رہا ہوگا اس وقت تک تعریف واجب ہے، لیکن کوئی مدت مقرر نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ کو تین سال تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا۔ اور اگلی حدیث جو حضرت زید بن خالد جہنیؓ سے مروی ہے اس میں آپ نے سال بھر تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا۔ اور بعض دوسری روایات اور آثار میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے ایک سال کی بھی تعریف نہیں کرائی۔ بعض جگہ دس دن کا ذکر آیا ہے۔ بعض جگہ ایک مہینے کا۔ بعض جگہ تین مہینے کا ذکر آیا ہے۔ ان تمام روایات کو سامنے رکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شرعی اعتبار سے تعریف کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں۔

لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبیّ بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جو تھیلی تمہیں ملی ہے اس کی علامتیں محفوظ رکھو۔ یعنی اس کے اندر موجود دیناروں کی تعداد اور اس کی تھیلی اور رسّی کی علامات محفوظ کرلو، اس کا مقصد یہ تھا کہ جو چیز ملی ہے اس کی امتیازی علامات محفوظ رکھو، مثلاً اگر کسی کو گھڑی ملی ہے تو اس کا ڈیزائن، اس کا ڈائل، اس کی چین، اس کا رنگ اور یہ کہ وہ کس کمپنی کی بنی ہوئی ہے، یہ سب محفوظ رکھنا چاہئے، اور جب طلب کرنے والا آکر یہ علامات بیان کردے تو اس کو وہ چیز دے دو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص آکر اس چیز کی علامات بیان کردے تو وہ چیز اس کو دے دینا اور اس کے حوالے کردینا واجب ہے۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ علامات بیان کرنا درحقیقت اس بات سے کنایہ ہے کہ تم کو اس بات کا اطمینان ہوجائے کہ یہ چیز واقعۃً اس کی ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص آکر علامات تو بیان کردیتا ہے لیکن آپ کو اس بات کا اطمینان نہیں ہوتا کہ وہ چیز اسی کی ہے بلکہ یہ خیال ہو رہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ علامات اس نے کہیں سے حاصل کرلی ہوں۔ تو اس صورت میں وہ چیز اس کے حوالے کردینا واجب نہیں، جب تک وہ اس بات پر بینہ قائم نہ کردے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے۔

لقطہ کا مصرف کون ہے؟

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اُبیّ بن کعب

رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اگر مدت تعریف کے دوران مالک آجائے تو اس کے حوالے کردو اور اگر مدت تعریف گزرنے کے بعد تک کوئی نہ آئے تو تم خود اس سے نفع اٹھاؤ۔

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء حجازیین فرماتے ہیں کہ لقطہ اٹھانے والا چاہے غنی ہو یا فقیر ہو، ہر صورت میں مدت تعریف کے بعد وہ لقطہ اس کے لئے حلال ہوجاتا ہے اور اس کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ البتہ لقطہ کو استعمال کرلینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اس کو وہ چیز واپس لوٹانی ضروری ہوگی، اور اگر وہ چیز خرچ ہوچکی ہے تو اس کا ضمان مالک کو ادا کرنا ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس چیز کو اٹھانے والا شخص فقیر ہے اور مستحق زکوۃ ہے، تب تو اس کے لئے خود استعمال کرنا جائز ہے، اور اگر وہ مالدار ہے تو خود اس کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اس چیز کو ہمیشہ کے لئے اپنے پاس امانت رکھ لے کہ جب بھی اس کا مالک آئے گا اس کو دے دوں گا، اور چاہے تو صدقہ کردے، البتہ صدقہ کرنے کے بعد مالک وصول کرنے کے لئے آگیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس شخص کے صدقے کو نافذ کردے۔ اس صورت میں صدقہ کرنے کا ثواب مالک کو مل جائے گا۔ اور اگر چاہے تو اٹھانے والے شخص سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اٹھانے والے شخص کے ذمے ضمان ادا کرنا واجب ہوگا البتہ صدقہ کرنے کا ثواب اس کو مل جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کی دلیل کے طور پر کچھ احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں، لیکن جن احادیث مرفوعہ میں اس بات کی صراحت ہے کہ غنی کے ذمے صدقہ کرنا واجب ہے اور وہ شخص خود استعمال نہیں کرسکتا، ایسی احادیث سنداً ضعیف ہیں۔ البتہ ایک حدیث سنداً قوی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿ضالۃ المسلم حرق النار﴾ (۲۳۶)

"مسلمان کا گم شدہ سامان آگ کا انگارہ ہے"۔

حنفیہ اس حدیث کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ سامان اٹھانے والا غنی ہے تو اس کے لئے اس سامان کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اگر وہ استعمال کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھا رہا

ہے۔ لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مدّعیٰ پر صریح نہیں ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص تعریف اور اعلان کے بغیر اس چیز کو استعمال نہ کرے، بلکہ پہلے اس کا اعلان کرے۔ حدیث کا یہ مطلب شافعیہ بیان کرتے ہیں اور حدیث کے الفاظ میں اس مطلب کی گنجائش موجود ہے۔

بہرحال، حنفیہ کی تائید میں جو احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں وہ یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔ لیکن متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو ان احادیث کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان آثار میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کسی غنی کو پڑا ہوا مال ملے تو اس کو چاہئے کہ اس کو صدقہ کردے۔ یہ آثار ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عائشہ، حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہم و عنہن۔ ان صحابہ کرامؓ سے جو آثار مروی ہیں ان میں وہی حکم موجود ہے جو حنفیہ نے بیان کیا ہے، یعنی غنی کے لئے خود استعمال کرنا جائز نہیں، بلکہ صدقہ کرنا واجب ہے۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہیں۔ اور میں نے تکملہ فتح الملہم میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔ ان آثار کی وجہ سے اور تعامل صحابہ کی وجہ سے ان احادیث میں قوت آگئی ہے، اس لئے ان سے استدلال درست ہے۔

شافعیہ کا استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا استدلال حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیثِ باب سے ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار سے انتفاع کی خود اجازت عطا فرمائی۔ اور حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ اغنیاء صحابہ میں سے شمار ہوتے تھے، کوئی فقیر اور مستحق زکوٰۃ نہیں تھے۔ لہٰذا جب آپ نے ان کو انتفاع کی اجازت دے دی تو یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ غنی کے لئے لقطہ سے نفع اٹھانا جائز ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ بے شک اغنیاء صحابہ میں سے تھے، لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ ان پر ایسا بھی گزرا ہے جو فقر و فاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت عطا فرمادی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنا باغ صدقہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں کس کو صدقہ کروں؟ تو آپ نے فرمایا کہ میری رائے یہ ہے کہ تم اس کو

اپنے رشتہ داروں میں صدقہ کردو۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے اپنا یہ باغ اپنے رشتہ داروں کو دیا اور حضرت اُبی بن کعب اور حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہما کو صدقہ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ اس وقت غنی نہیں تھے، ورنہ ان کو صدقہ نہ کرتے۔ اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ جس زمانے میں حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار ملنے کا واقعہ پیش آیا، اس زمانے میں وہ غنی نہ ہوں بلکہ فقیر ہوں۔ اور اسی وجہ سے آپ نے ان کو سو دینار سے انتفاع کی اجازت دے دی ہو۔

شافعیہ کی دوسری دلیل حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: والا فشانک بھا جس کا لفظی معنیٰ یہ ہے کہ اگر اس سامان کا مالک نہ آئے تو تم جانو اور تمہارا وہ سامان جانے۔ شافعیہ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ پھر خود استعمال کرلو۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ فشانک بھا کے معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ خود استعمال کرلو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکامِ شرعیہ کے مطابق عمل کرو، لہٰذا اگر فقیر ہو تو خود استعمال کرسکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کردو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو آگے آرہا ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کہیں سے ایک دینار مل گیا تھا، آپ نے اس کا اعلان کیا، جب اس کا مالک نہیں ملا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وہ دینار کھالینے کا حکم فرمایا۔ اگر لقطہ کو صدقہ کرنا واجب ہوتا تو آپ ؐ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بنو ہاشم میں سے تھے، اور بنو ہاشم کے لئے صدقہ کھانا جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا آپ ؐ کا ان کو کھانے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دینار صدقہ کے طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں دیا گیا تھا، بلکہ یہ اس لئے دیا گیا تھا کہ ملتقِط کو غنی اور غیر مستحق ہونے کے باوجود لقطہ سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا پورا واقعہ

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی طرح شافعیہ کی دلیل نہیں بن سکتا، کیونکہ یہاں

پورا واقعہ مذکور نہیں۔ ابوداؤد میں پورا واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں کچھ کھانے کو نہیں تھا اور حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہا جو دونوں اس وقت بچے تھے، بھوک کی وجہ سے رو رہے تھے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گھر میں آکر یہ صورت حال دیکھی تو فوراً گھر سے باہر نکلے تاکہ بچوں کے لئے کھانے کی کوئی چیز تلاش کریں۔ راستے میں ان کو ایک دینار پڑا ہوا نظر آیا۔ آپ نے آس پاس لوگوں سے پوچھا کہ یہ دینار کس کا ہے؟ تو اس کا کوئی مالک نہیں ملا۔ آپ وہ دینار اٹھا کر گھر لائے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ مجھے اس طرح دینار پڑا ہوا ملا ہے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدد ہے، آپ ایسا کریں کہ یہاں ایک یہودی کی دکان ہے، اس سے آٹا خرید لائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس یہودی کے پاس گئے اور اس سے آٹا خریدا، اور دینار دیا کہ اس میں سے پیسے کاٹ لو، اس یہودی نے پوچھا کہ کیا تم انہیں کے داماد ہو جو اپنے آپ کو نبی کہتے ہیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہاں! اس یہودی نے کہا کہ پھر میں تم سے پیسے نہیں لیتا۔ تم یہ آٹا ویسے ہی لے جاؤ۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ آٹا بھی لے آئے اور دینار بھی واپس لے آئے۔ پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اب آپ یہ دینار لے کر فلاں قصائی کے پاس چلے جائیں اور اس سے تھوڑا سا گوشت خرید لائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ قصائی کے پاس پہنچے اور اس سے کہا کہ گوشت دے دو۔ اس نے کہا کہ ایک درہم کا ہے۔ چنانچہ آپ نے ایک درہم کا گوشت خریدا اور ایک دینار اس قصائی کے پاس رہن رکھوادیا اور اس سے کہہ دیا کہ جب میں تمہیں درہم لاکر دوں گا تو یہ دینار واپس لے جاؤں گا، اور گوشت لے کر گھر تشریف لے آئے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے روٹی سالن تیار کیا اور کھانا کھانے بیٹھے تو اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لے آئے۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما نے سارا واقعہ سنایا اور پھر پوچھا کہ یہ کھانا کھانا ہمارے لئے درست ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درست ہے۔ ابھی کھانا کھا رہے تھے کہ اتنے میں باہر سے ایک لڑکا یہ آواز لگاتا ہوا گزرا کہ میرا دینار گم ہوگیا ہے، کسی کو ملا ہو تو دے دے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ باہر نکلے اور اس سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ اس نے جواب دیا کہ فلاں جگہ پر میرا دینار گم ہوگیا ہے، اس کو تلاش کر رہا ہوں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھیرو۔ پھر آپ اندر تشریف لے گئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ وہ دینار کا مالک آگیا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس قصائی کے پاس وہ دینار بطور رہن رکھا ہے اس کے پاس جاؤ اور اس کو میری

طرف سے کہو کہ درہم دینے کا میں ذمہ دار ہوں، تم دینار واپس دے دو۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس قصائی کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک درہم ادا کرنے کا ذمہ لے رہے ہیں اور تم وہ دینار واپس دے دو۔ چنانچہ قصائی نے وہ دینار واپس کردیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ دینار لاکر اس لڑکے کو دے دیا۔ یہ اس دینار کا تفصیلی واقعہ ہے۔

اس واقعہ سے استدلال درست نہیں

اس واقعہ میں آپ نے دیکھا کہ دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ آٹا مُفت ملا اور گوشت صرف ایک درہم میں ملا، اور دینار قصائی کے پاس صرف بطور رہن رکھا گیا، گوشت اس دینار کے عوض نہیں خریدا گیا تھا، بعد میں وہ دینار بھی چھڑالیا گیا اور اصل مالک کو واپس کردیا گیا۔ لہٰذا اس واقعہ سے شافعیہ کا استدلال اولاً تو اس لئے درست نہیں کہ اس میں دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی لقطہ کو کھانے کا جائز ہونا، یہ ایک الگ بات ہے اور بشرط ضمان کھانے پر مالک کی رضامندی کا گمان غالب ہونا دوسری بات ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حنفیہ یہ جو کہتے ہیں کہ غنی ملتقِط کے لئے لقطہ سے انتفاع جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملتقِط کے لئے اس لقطہ کو اپنی چیز سمجھ کر کھانا جائز نہیں، البتہ اگر ملتقِط اس چیز کو اس غالب گمان پر استعمال کرے کہ اگر اصل مالک کو اس کے بارے میں معلوم ہوجائے گا تو وہ مجھے اس کے استعمال کی اجازت دے دے گا۔ اور میں اس شرط کے ساتھ استعمال کررہا ہوں کہ جب مالک کو ضرورت ہوگی میں اس کی قیمت اس کو ادا کردوں گا۔ تو اس وقت اس چیز کو استعمال کرنا جائز ہے۔

حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ حالت تھی کہ گھر میں فاقہ تھا، بچے بھوک سے رو رہے تھے۔ ان حالات میں کوئی سنگدل سے سنگ دل بھی ایسا نہیں ہوگا جو یہ کہہ دے کہ جو دینار تمہیں ملا ہے اس کو کھانے کی اجازت نہیں، حتی کہ یہودی جیسے بخیل آدمی نے یہ کہا کہ آٹا مُفت لے جاؤ۔ لہٰذا کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کہ اس کو یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گھر میں فاقہ ہے، یہ کہے کہ میں اس دینار کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ لہٰذا اجازت متعارفہ موجود تھی۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ دینار بھی کھالیتے، تب بھی بشرط ضمان ان کے لئے اس کا کھانا جائز تھا۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

بنوہاشم کے لئے صدقات کا حکم

تیسری بات یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ بنو ہاشم کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صدقاتِ واجبہ تو ان کے لئے حلال نہیں، لیکن صدقاتِ نافلہ بنو ہاشم کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہیں۔ اور لقطہ صدقاتِ نافلہ میں شمار ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی بنو ہاشم جو غنی نہ ہو تو اس کے لئے لقطہ کا کھانا جائز ہے۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن زيد بن خالد الجهني ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: عرفها سنة ثم اعرف وكاء ها وعاء ها وعفا صها ثم استنفق بها، فان جاء ربها فادها اليه فقال يارسول الله فضالة الغنم؟ فقال: خذها فانما هي لك اولاخيك اولذئب فقال: يا رسول الله! فضالة الابل؟ قال: فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه اواحمر وجهه فقال: مالك ولها معها حذاء ها وسقاء ها حتى يلقى ربها﴾ (۲۴۷)

حضرت زید بن خالد جہنیؓ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے بارے میں سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرو، پھر اس کی رسّی اور تھیلی اور اس کا توبڑا محفوظ رکھو اور اس کو خرچ کرلو۔ اور جب اس کا مالک آجائے تو اسے واپس کردو (اگر وہ چیز موجود ہو، ورنہ اس کا ضمان ادا کرو) سائل نے سوال کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر گم شدہ بکری مل جائے تو؟ آپ نے فرمایا اس کو پکڑلو، اس لئے کہ وہ یا تو تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیا اس کو کھا جائے گا۔ (یعنی اگر بکری ملے تو اس کو پکڑ لینا چاہئے اور اس کی تعریف کرکے اس کے مالک تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہئے) سائل نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اگر اسی طرح گم شدہ اونٹ مل جائے تو کیا کریں؟ یہ سوال سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آگیا، یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے۔ (غصہ اس بات پر آیا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس کے بارے میں سوال کیا جائے۔ یہ تو خود

سمجھ لینا چاہئے تھا) پھر فرمایا: تمہیں اس سے کیا کام، اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے جوتا بھی پیدا کیا ہے اور سیرابی کا سامان بھی پیدا کیا ہے (یعنی وہ اونٹ چلنے میں کسی کا محتاج نہیں اور پانی پینے میں بھی کسی کا محتاج نہیں) حتی کہ وہ اپنے مالک سے جا ملے۔ لہٰذا اونٹ اگر ملے تو اس کو پکڑنے کی ضرورت نہیں، اس کو آزاد رہنے دیا جائے۔

کونسی چیز اٹھانی چاہئے

لیکن فقہاء کرام نے فرمایا کہ التقاط کے بارے میں یہ حکم معلول بعلّۃ ہے، وہ علّت یہ ہے کہ جس مال کے ضائع ہو جانے یا چوری ہو جانے کا اندیشہ ہو اس مال کو اٹھالینا چاہئے اور پھر اس کا اعلان کرنا چاہئے اور اگر ضائع ہونے کا اندیشہ یا چوری ہونے کا اندیشہ نہ ہو بلکہ خیال یہ ہو کہ مالک تلاش کرتا ہوا آئے گا تو وہ اس کو اٹھالے گا۔ تو اس صورت میں اٹھانے کی ضرورت نہیں۔

ایک بڑھیا نے امام صاحبؒ کو دھوکہ دے دیا

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے سوائے ایک بڑھیا کے آج تک کسی نے دھوکہ نہیں دیا۔ وہ اس طرح کہ ایک مرتبہ راستے سے گزر رہا تھا، دیکھا کہ ایک بڑھیا بیچارگی کے عالم میں کھڑی ہے۔ میں نے اس سے جاکر پوچھ لیا کہ کیا ضرورت ہے؟ اس بڑھیا نے زمین پر قریب میں پڑی ہوئی ایک تھیلی کی طرف اشارہ کیا، پھر وہاں سے چل پڑی، اب وہ تھیلی مجبوراً مجھے اٹھانی پڑی پھر مجھے اس کی تعریف کرنی پڑی۔ وہ بڑھیا اس لئے کھڑی تھی کہ یہ تھیلی دوسرے کے سپرد کر کے اپنی ذمّہ داری سے عہدہ برآ ہو جاؤں۔ چنانچہ اس طرح اس نے اپنی ذمّہ داری میرے حوالے کردی۔ اور وہ بڑھیا یہ مسئلہ جانتی تھی کہ اس تھیلی کو اس طرح چھوڑ کر جانا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس طرح اس بڑھیا نے مجھے دھوکہ دے دیا۔

اگر معمولی چیز پڑی ہوئی ملے تو؟

﴿وقد رخص بعض اهل العلم اذا كانت اللقطة يسيرة ان ينتفع بها ولا يعرفها﴾

اگر لقطہ معمولی چیز ہے تو پھر تعریف کی بھی ضرورت نہیں۔ مثلاً ایک کھجور مل گئی تو اب اس کی تعریف اور اعلان کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو اٹھا کر کھالینا جائز ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے واقعات میں لکھا ہے کہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک کھجور کے بارے میں اعلان کرتا پھر رہا ہے کہ یہ کھجور جس کی ہو وہ آکر لے لے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جا کر ایک کوڑا لگایا اور فرمایا کہ تو اس طرح اپنا تقویٰ ظاہر کرتا پھر رہا ہے۔ بہرحال، اگر کوئی ایسی چیز ملے جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ مالک اس کو تلاش نہیں کررہا ہوگا بلکہ مالک کو اس بات کی خوشی ہوگی کہ چلو وہ چیز کسی کے کام آگئی۔ تو ایسی صورت میں تعریف اور اعلان کی حاجت نہیں۔

باب ماجاء فی الوقف

﴿عن ابن عمر رضی اللّٰہ عنہما قال: اصاب عمرا رضا بخیبر فقال: یا رسول اللّٰہ اصبت مالا بخیبر لم اصب مالا قط انفس عندی منہ فما تامرنی؟ قال: ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها فتصدق بها عمر انها لا یباع اصلها ولا یوهب ولا یورث تصدق بها فی الفقراء والقربی وفی الرقاب وفی سبیل اللّٰہ وابن السبیل والضیف لا جناح علی من ولیها ان یاکل منها بالمعروف اویطعم صدیقا غیر متمول فیہ قال: فذکرتہ لمحمد بن سیرین فقال: غیر متاثل مالا، قال ابن عون: فحدثنی بہ رجل آخر انہ قراها فی قطعة ادیم احمر غیر متاثل مالا﴾ (۲۳۸)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خیبر میں ایک زمین ملی۔ خیبر کی فتح کے بعد وہاں کی زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کی گئیں تو ایک زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی۔ بعض روایتوں میں اس زمین کا نام "ثمغ" آیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مجھے خیبر میں ایک ایسا مال ملا ہے کہ اس سے پہلے اس سے زیادہ نفیس مال مجھے حاصل نہیں ہوا تھا، اس زمین کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ میں اس زمین کو کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو وقف کردو اور اس کا صدقہ کردو۔ اس

لفظ کو "حبَسْت" بھی پڑھ سکتے ہیں اور "حبّست" بھی پڑھ سکتے ہیں۔ اگر "حبَست" ہو تو اس کے لغوی معنیٰ ہیں۔ "روک کر رکھنا" اور اس روکنے سے مراد "وقف" ہوگا۔ اور اگر تشدید کے ساتھ "حبّست" پڑھیں تو یہ حبّس، یحبّس، تحبیسا سے ہوگا۔ اس کے معنیٰ ہیں وقف کرنا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر چاہو تو اس کی اصل کو حبس کرلو یعنی وقف کردو اور اس کے منافع کو صدقہ کردو۔ "وقف" کو حبس اس لئے کہتے ہیں کہ اس زمین کی ملکیت ہمیشہ کے لئے محبوس کردی گئی ہے اور اب یہ کسی اور کی ملکیت میں نہیں جائے گی، اس کے منافع تو صدقہ ہوجائیں گے لیکن اس کی ذات اور اصل محبوس رہے گی۔

جمہور فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ یہ محبوس علی ملک اللہ ہوگئی، یعنی واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محبوس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقف کی ملکیت پر محبوس ہوگئی، یعنی اس جائیداد میں واقف کی ملکیت برقرار ہے، البتہ اس کے منافع موقوف علیہم پر صدقہ ہوگئے۔

بہرحال، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو صدقہ کردیا یعنی اصل کو وقف کردیا اور منافع کو صدقہ کردیا، اور وقف کے اندر یہ شرط رکھی کہ اس کی اصل کو کبھی فروخت نہیں کیا جاسکے گا اور نہ اس کا ہبہ ہوسکے گا اور نہ یہ زمین میراث میں تقسیم ہوگی البتہ اس کے منافع کو فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرنے میں، اور سبیل اللہ میں خرچ کیا جائے گا۔ اس کا اوّلین مقصد تو جہاد فی سبیل اللہ ہے البتہ حج کو بھی اس میں شامل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص جہاد پر جارہا ہے لیکن اس کے پاس اتنے پیسے نہیں ہیں کہ وہ جہاد اور سواری اور ہتھیار کے اخراجات برداشت کرسکے تو اس کو بھی اس میں سے دے دیا جائے۔ اسی طرح ایک آدمی حج پر جارہا ہے، لیکن راستے میں وہ منقطع ہوگیا اور اب اس کے پاس سفر جاری رکھنے اور حج کرنے کے اخراجات باقی نہیں رہے تو ایسے شخص کو بھی اس میں سے دیا جاسکتا ہے۔ اور مسافر پر جو ضرورت مند ہو اور مہمانوں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔

موقوف علیہم کا فقیر ہونا ضروری نہیں

جب کوئی چیز وقف کی جاتی ہے تو اس میں موقوف علیہم کا فقیر ہونا کوئی ضروری نہیں۔ زکوٰۃ میں تو متصدق علیہ کا فقیر ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر واقف موقوف علیہم میں مستطیع لوگوں کو بھی شامل کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ مثلاً کوئی شخص زمین وقف کرتے ہوئے یہ کہہ دے کہ اس زمین

کی پہلی پیداوار میرے رشتہ داروں میں تقسیم کردی جائے۔ اس کے بعد فقراء کو دی جائے تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا اغنیاء کو بھی موقوف علیہم بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس وقف کی آخری مد فقراء ہوں یا کوئی ایسی جہت ہو جو منقطع ہونے والی نہ ہو تو وقف درست ہے۔

متولی وقف کو وقف کی آمدنی میں سے کھانا جائز ہے

آگے فرمایا: لاجناح الخ جو شخص اس وقف کا متولی اور نگران ہو، اس کو اس بات میں گناہ نہیں کہ وہ اس وقف کی آمدنی میں سے معروف طریقے سے کھالے۔ یعنی جو شخص دن رات اس وقف کے انتظام میں لگا ہوا ہے، اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وقف کی آمدنی کا کچھ حصہ اپنے استعمال میں لے آئے۔ بشرطیکہ وہ انصاف کے ساتھ معروف طریقے پر ہو یا دستور اور رواج کے مطابق ہو۔ اویطعم صدیقا یا اپنے دوست کو کھلائے، البتہ اس کے ذریعہ وہ مال دار بننے والا نہ ہو۔ یعنی وقف کی آمدنی متولی اپنی ذاتی ضروریات کو پورا کرنے میں اعتدال کے ساتھ خرچ کرسکتا ہے۔ اور اپنے دوستوں اور مہمانوں کو بھی اعتدال کے ساتھ کھلا سکتا ہے۔ لیکن یہ نہ ہو کہ اس کو اپنی تونگری کا ذریعہ بنالے، اس لئے اپنی ضرورت سے زیادہ لینا اس کے لئے جائز نہیں۔

قال الخ ابن عون کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے ذکر کی کہ مجھے حضرت نافع ؒ نے یہ حدیث سنائی ہے تو حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تم نے یہ جو الفاظ کہے: غیر متمول فیہ مجھے یہ حدیث اس طرح یاد ہے غیر متاثل مالا اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو جڑ پکڑوانے والا نہ ہو۔ "اثل" جڑ کو کہتے ہیں۔ اثل، تاثیلا کسی عمل کو اس طرح کرنا کہ وہ جڑ پکڑ جائے۔ امرؤ القیس کا شعر ہے ۔

وقد یدرکُ المجد المتاثل امثالی

"متاثل" کے معنی جڑ پکڑا ہوا، شعر کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بزرگی جو جڑ پکڑے ہوئے ہو اس تک مجھ جیسا آدمی بھی پہنچ جاتا ہے۔ ابن عون فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بعد میں مجھے ایک اور شخص نے سنائی اور اس شخص نے یہ کہا کہ اس نے ایک سرخ چمڑے کے ٹکڑے پر لکھی ہوئی یہ عبارت پڑھی: غیر متاثل مالا۔ گویا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ زمین وقف کرنے کے بعد وقف نامہ ایک چمڑے کے ٹکڑے پر لکھ دیا تھا۔ اس میں غیر متاثل مالا لکھا ہوا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ "متاثل" والی روایت زیادہ صحیح ہے۔

وقف کی حقیقت

"وقف" کی حقیقت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف بیان کیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وقف کے ذریعہ موقوف چیز واقف کی ملکیت سے خارج ہوجاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آجاتی ہے۔ اس لئے اس کی بیع، ہبہ، وراثت جائز نہیں ہوتی۔ یہ مسلک جمہور فقہاء کا ہے جس میں ائمہ ثلاثہ اور صاحبین داخل ہیں۔ اور وقف کے بعد واقف کے لئے نہ تو استرداد یعنی واپس لینا جائز ہے اور نہ ہبہ جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک وقف مؤبد نہیں، اور وقف کرنے سے شی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ بدستور واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے۔ اور اس واقف کے لئے واپس لینا بھی جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور وقف مؤبد

لیکن حقیقت یہ ہے کہ لوگوں نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ امام صاحب یہ نہیں کہتے کہ کوئی وقف مؤبد نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص رقبہ زمین وقف کرے تو وقف ہوجائے گا اور واقف کی ملکیت سے نکل جائے گا، اس میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر کسی شخص نے زمین کا رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ اس کے منافع وقف کئے۔ مثلاً یہ کہا منافع ارض هذه موقوفة على الفقراء تو یہ دو حال سے خالی نہیں، اگر اس شخص نے یہ بات کہتے وقت اس وقف کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا تھا۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ:

﴿ان مت فمنافع ارضی هذه موقوفة على مساكين﴾

اس صورت میں بھی امام صاحب کے نزدیک اس زمین کے منافع مؤبداً موقوف علیہم کے ہوں گے۔ اور اگر موت کے ساتھ معلق تو نہیں کیا تھا، لیکن کسی حاکم نے یہ فیصلہ کردیا کہ اس وقف کے منافع مؤبداً فلاں کو ملیں گے۔ تب بھی یہی حکم ہے، یعنی اس کے منافع مؤبداً موقوف علیہم کے ہوجائیں گے۔ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی واقف کو وقف سے رجوع کرنا جائز نہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف نے رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ منافع وقف کئے اور اس کے منافع کو مضاف الی موتہ نہیں کیا اور کسی حاکم نے بھی اس کے منافع کے مؤبد ہونے کا فیصلہ نہیں کیا۔ تو اس صورت کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک اس وقف کے منافع موقوف علیہ صرف اس

وقت تک استعمال کرے گا جب تک کے لئے واقف تحدید کردے گا اور واقف کو رجوع کرنے کا اختیار بھی رہے گا، اور وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اب میں اپنے منافع واپس لیتا ہوں۔ امام صاحب کا صحیح مسلک یہ ہے۔

وہ تین اعمال جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے

﴿عن ابی هريرة رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اذامات الانسان انقطع عنه عمله الامن ثلث: صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعوله﴾ (۲۴۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے تمام اعمال منقطع ہوجاتے ہیں سوائے تین عمل کے، صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے نفع اٹھایا جارہا ہو، نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرتی رہے۔

اس حدیث میں "صدقہ جاریہ" کا ذکر ہے یہ عموماً وقف کے ذریعے ہی ہوتا ہے، اس لئے اس حدیث کو "باب الوقف" میں ذکر کیا، عام صدقات میں یہ ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ صدقہ کردیا اور بس ختم ہوگیا لیکن صدقہ جاریہ مستقل بعد میں بھی جاری رہتا ہے۔ مثلاً مسجد بنادی، مسافر خانہ بنادیا، یا کنواں وقف کردیا، یہ سب صدقہ جاریہ میں داخل ہیں۔

عام طور سے لوگ وقف کے مسائل میں بڑی غفلت میں ہیں، اور وقف کے مسائل معلوم نہیں ہوتے۔ مثلاً کب وقف کا بیچنا جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کب اس کا استبدال جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کیا اس کے احکام ہیں؟ اور ہمارے علماء حضرات جن کا تعلق زیادہ تر اوقاف سے رہتا ہے، یا مسجد سے، یا مدرسے سے، یا خانقاہ سے۔ اور یہ سب چیزیں عموماً اوقاف ہوتی ہیں۔ اس لئے علماء حضرات کو ان مسائل کو اچھی طرح پڑھنا اور سمجھنا چاہئے۔

باب ماجاء فی العجماء ان جرحها جبار

﴿عن ابی هريره رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: العجماء جرحها جبار والبيرجبار، والمعدن جبار وفی الركاز الخمس﴾ (۲۴۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "العجماء" کے معنی ہیں "حیوان" اور یہ "اعجم" کا مؤنث ہے۔ "اعجم" کے لفظی معنی ہیں "گونگا" جو بول نہ سکے۔ اور یہ حیوانِ ناطق کی ضد ہے، انسان چونکہ بولنے پر قادر ہے، اس لئے وہ حیوانِ ناطق ہے۔ اور حیوان بولنے پر قادر نہیں، اس لئے وہ "عجماء" ہے۔ "جبار" کے معنی ہیں "ہدر" یعنی جس کی کوئی دیت، یا قصاص اور معاوضہ نہ ہو۔ حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ اگر حیوان کسی کو زخمی کردے تو وہ ہدر ہے اور اس کا ضمان کسی شخص پر نہیں آئے گا۔

جانور اگر نقصان کردے تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس صورت میں تو متفق علیہ ہے جب جانور کے ساتھ کوئی آدمی نہ ہو بلکہ جانور اکیلا بھاگا جارہا ہو اور جاکر کسی کو زخمی کردے تو مالک پر ضمان نہیں۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس میں تفصیل فرماتے ہیں کہ اگر جانور نے دن کے وقت کسی کو نقصان پہنچایا ہے تب تو مالک پر ضمان نہیں، لیکن اگر رات کے وقت جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک پر ضمان آئے گا، وجہ اس کی یہ بیان فرماتے ہیں کہ دن کے وقت تمام جانور کسی کام کے لئے یا چرانے کے لئے لے جائے جاتے ہیں، لیکن رات کے وقت مالک پر واجب ہے کہ اپنے جانور کو باندھ کر رکھے اور ان کی حفاظت کرے۔ لہٰذا اگر رات کے وقت جانور نے کسی پر حملہ کردیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اپنی حفاظت کے فریضے میں کوتاہی کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رات اور دن کا کوئی فرق نہیں، بلکہ جس وقت مالک کے ذمے اپنے جانور کو باندھ کر رکھنا عرفاً ضروری سمجھا جاتا ہو، اس وقت میں اگر جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک ضامن ہوگا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو، لیکن اگر مالک کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ پائی گئی ہو تو اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں۔ اس کی دلیل حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو ابوداؤد میں آئی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص کے جانور نے دوسرے کو نقصان پہنچادیا تھا اور مالک اس کے پاس موجود نہیں تھا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ مقدمہ پہنچا تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ چونکہ رات کے وقت اس جانور کے مالک پر اس کی حفاظت واجب تھی، اس نے اس حفاظت میں چونکہ کوتاہی کی، اس لئے اس پر ضمان آئے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے وقت کا ذکر فرمایا ہے، اس لئے رات کے وقت ضمان آئے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وجوبِ ضمان کی علت کو دیکھا کہ اس حدیث میں وجوبِ ضمان کی علت رات نہیں ہے بلکہ اصل علت تقصیر مالک ہے۔ لہٰذا جہاں مالک کی طرف سے تقصیر پائی جائے گی اس صورت میں ضمان آئے گا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو۔ یہ صورت اس وقت ہے جب نقصان کرتے وقت جانور کے ساتھ کوئی سائق یا قائد موجود نہ ہو۔

لیکن اگر جانور نے اس حالت میں نقصان پہنچایا کہ یا تو اس پر کوئی شخص سوار ہے، یا اس کو آگے سے کوئی شخص چلا رہا ہے، یا پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہے، تو اس صورت میں وہ سوار یا چلانے والا یا ہانکنے والا ضامن ہوگا، بشرطیکہ ایسا نقصان پہنچائے جس سے احتراز ممکن تھا۔ اگر بچنا ممکن نہیں تھا تو اس کے بارے میں تفصیل کتب فقہ کے اندر موجود ہے۔ مثلاً بعض صورتوں میں مطلقاً ضمان آئے گا اور بعض صورتوں میں ضمان نہیں آئے گا۔ چنانچہ اگر پچھلے پاؤں سے نقصان پہنچایا تو راکب اور قائد پر ضمان نہیں، سائق پر ضمان ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ اگر ایسا نقصان جانور کرے جس سے احتراز ممکن تھا تو اس کا ضمان راکب یا قائد، یا سائق پر آئے گا ورنہ نہیں۔

لہٰذا اگر جانور نے آگے سے کسی کو نقصان پہنچایا، مثلاً منہ سے، سینگ سے، اگلے پاؤں سے، تو اس صورت میں راکب اور قائد ضامن ہوں گے۔ اس لئے کہ جانور کا اگلا حصہ اس کے قابو میں ہے، وہ اس کو دیکھ رہا ہے، اگر وہ بچانا چاہتا تو بچا سکتا تھا۔ لیکن اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات مار کر یا دم کے ذریعہ نقصان پہنچایا تو اس صورت میں راکب اور قائد پر ضمان نہیں آئے گا۔ البتہ سائق پر آئے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ راکب اور قائد کے لئے جانور کے پچھلے حصے کی نگرانی ممکن نہیں۔

گاڑی سے حادثہ ہونے کی صورت میں ضمان

ہمارے موجودہ دور میں جو سواریاں رائج ہیں، مثلاً سائیکل، موٹر سائیکل، رکشہ، گاڑی، کار، بس، ٹرک وغیرہ۔ ان سب کا حکم راکب دابہ کا ہے۔ لہٰذا ان سواریوں کے ذریعہ کسی کو نقصان پہنچے تو راکب ضامن ہوگا البتہ ان سواریوں میں آگے اور پیچھے کے نقصان میں کوئی تفریق نہیں ہے جیسے جانور کے اندر تفریق ہے۔ اس لئے کہ جانور متحرک بالارادۃ ہے، لہٰذا اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات ماردی تو اس کو راکب کی طرف منسوب نہیں کرسکتے۔ بخلاف گاڑی کے کہ وہ متحرک بالارادۃ نہیں ہے، اس لئے گاڑی کی ہر حرکت راکب کی طرف منسوب ہوگی، لہٰذا وہ ہر صورت میں ضامن

ہوگا۔

"والبیر جبار" کا مطلب

"والبیر جبار" کنواں بھی ہدر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی مملوک زمین میں کنواں کھودے اور کوئی شخص اس کنویں میں گر جائے تو وہ کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے حاکم کی اجازت سے کسی ایسی جگہ پر کنواں کھودا جس سے لوگوں کو سیراب کرنا مقصود ہو اور وہ راستہ نہ ہو، اس میں اگر کوئی شخص گر کر مر جائے تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص ایسی جگہ کنواں کھودے جو عام راستہ ہے اور اس کی ملکیت میں بھی نہیں ہے اور اذنِ سلطان بھی نہیں ہے تو کنواں کھودنے والا متعدی ہے اور تعدی کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا۔

"مباشر" اور "مُتسبّب" پر ضمان آنے کا اصول

قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ جو شخص ہلاکت یا ضرر کا مباشر ہو وہ ہر حالت میں ضامن ہوتا ہے، چاہے اس کی طرف سے تعدی پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اور جو شخص مباشر نہیں ہے بلکہ مُتسبّب ہے، یعنی اس نے کوئی سبب پیدا کیا اور کسی اور شخص نے بھی اس میں دخل دیا ہے تو ایسی صورت میں وہ اس وقت ضامن ہوتا ہے جب وہ متعدی ہو ورنہ نہیں۔ اب حافر بئر مُتسبّب ہے۔ لہٰذا یہ اس وقت تک ضامن نہیں ہوگا جب تک اس کی طرف سے تعدی نہیں پائی جائے گی۔ جب تعدی پائی جائے گی تو ضامن ہوگا۔

موجودہ دور کی ٹریفک میں مباشر کا تعین کرنا

لیکن مندرجہ بالا اصول کو موجودہ دور کے ٹریفک کے حادثات پر منطبق کرنے کے لئے اس کی جزئیات کو اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس موضوع پر میرا عربی میں ایک رسالہ ہے، اس کا نام ہے "حوادث المرور" یعنی ٹریفک کے حوادث۔ اس رسالے میں میں نے تفصیل سے یہ بیان کیا ہے کہ کس صورت میں راکب پر ضمان آئے گا اور کسی صورت میں نہیں آئے گا، اور یہ قواعد فقہیہ اس پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے کہ مباشر ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے، لیکن اس کا "مباشر" ہونا ضروری ہے۔ اب مثلاً ایک شخص صحیح

طریقے سے اصول ٹریفک کے مطابق کار چلاتا ہوا جارہا ہے، اچانک ایک شخص صرف ایک فٹ کے فاصلے پر کار کے سامنے کود گیا اور ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں اس مباشرت کو سائق سیارہ (ڈرائیور) کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ گویا کہ اس شخص نے خودکشی کی ہے۔ لہٰذا مباشرت کی نسبت خود اس کی ذات کی طرف ہوگی، ڈرائیور کی طرف نہیں ہوگی۔ لہٰذا ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔

"المعدن جبار" کا مطلب

"والمعدن جبار" اور معدن بھی ہدر ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے جائز طریقے سے کوئی کان کھودی ہے، اور اب کان میں کوئی آدمی گر کر مرگیا تو اس کا خون بھی ہدر ہے۔ یا کان کے اندر کام کرنے کے لئے کسی کو ملازم رکھا، کام کے دوران اوپر سے چٹان گر گئی اور اس کے نتیجے میں وہ ہلاک ہوگیا تو کان کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔

"فی الرکاز الخمس" کا مطلب

"وفی الرکاز الخمس" "رکاز" اس مال کو کہتے ہیں جو زمین میں گڑھا ہوا ہو، چاہے وہ معدن ہو یا زمین میں مدفون خزانہ ہو۔ اس میں خمس واجب ہے جو بیت المال کو ادا کیا جائے گا۔

"وفی الرکاز الخمس" کا ماقبل سے تعلق

اب سوال یہ ہے کہ اس آخری جملے کا ماقبل کے جملوں سے کیا تعلق ہے؟ اس لئے کہ سابقہ جملوں میں تو دیت کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا حکم بیان ہورہا ہے، جبکہ خمس کا تعلق زکوٰۃ سے یا فئی سے ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پوراپس منظر امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الخراج میں روایت کیا ہے۔ اس پس منظر سے جوڑ معلوم ہوجاتا ہے۔ چنانچہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں کسی کا جانور کسی انسان کو نقصان پہنچاتا تو صاحب جانور پر یہ ضمان ہوتا کہ وہ جانور اس کے حوالے کردیا جاتا جس کو نقصان پہنچایا ہے۔ اور اگر کسی کے کنویں سے کسی انسان کو نقصان پہنچا تو وہ کنواں اس کا ہوجاتا۔ اور اگر کسی کے کان سے دوسرے کو نقصان پہنچا تو وہ کان متضرر کی ہوجاتی۔ یہ زمانہ جاہلیت کا قاعدہ اور اصول تھا۔ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے اس اصول کو ختم کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا کہ:

﴿العجماء جرحها جبار والبیر جبار، والمعدن جبار﴾

جب آپ نے یہ بیان فرمایا کہ "معدن" متضرر کو نہیں دی جائے گی بلکہ وہ ہدر ہے تو اس کی مناسبت سے آپ نے یہ بیان فرمادیا کہ معدن پر فریضہ شرعیہ صرف یہ ہے کہ اس میں سے "خمس" ادا کردیا جائے۔ بس اس جملے کا ماقبل سے یہ تعلق ہے۔

"رکاز" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

"رکاز" کے مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان مشہور اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک "رکاز" کے مفہوم میں دو چیزیں داخل ہیں۔ ایک معدن اور دوسرے "کنز" یعنی خزانہ۔ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک معدن میں بھی خمس واجب ہے اور اگر کسی کو دفن کیا ہوا خزانہ مل جائے تو اس میں بھی خمس واجب ہے اور لفظ "رکاز" دونوں کو شامل ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "رکاز" کے مفہوم میں صرف "خزانہ" داخل ہے، معدن داخل نہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک خزانہ میں خمس واجب ہے۔ اور اگر معدن کسی کی ملکیت میں ہے تو اس کا خمس نکالنا اس پر واجب نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ "رکاز" کا لفظ صرف خزانہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، معدن کے لئے استعمال نہیں ہوتا، لہٰذا رکاز کا اطلاق معدن پر نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک لغۃً بھی اور روایۃً اور درایۃً بھی راجح ہے۔ لغۃً اس لئے راجح ہے کہ تمام اہل لغت نے اس کی تصریح کی ہے کہ لفظ "رکاز" رکز سے نکلا ہے، اور "رکز" کے معنی ہیں کوئی چیز زمین میں گاڑنا، لہٰذا جو چیز بھی زمین میں گڑی ہوئی ہو، اس پر لفظ "رکاز" کا اطلاق ہوتا ہے، اور جس طرح خزانہ زمین میں گڑا ہوتا ہے، اسی طرح معدن بھی زمین میں گڑی ہوئی ہوتی ہے۔ اور علماء لغت نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ "رکاز" معدن اور کنز مدفون دونوں کو کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ افریقیؒ نے "لسان العرب میں، ابن فارس نے "معجم مقالیس اللغۃ" میں اور جوہری نے "صحاح" میں اس کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا لغۃً دونوں چیزیں "رکاز" میں داخل ہیں۔

حنفی مسلک کی وجوہ ترجیح

اور روایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ امام ابوعبید رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث "کتاب

الاموال" میں نقل کی ہے کہ:

﴿سئل عن المال الذی یوجد فی الخراب العادی﴾ (۲۴۴)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مال کے بارے میں پوچھا گیا جو ایسے ویرانے میں پایا جائے جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو۔ "خراب" کے معنی ہیں "غیر آباد جگہ" اور "عادی" کے معنی ہیں وہ زمین جو قدیم زمانے سے غیر مملوک چلی آرہی ہو، لاوارث زمین۔ "عادی" منسوب ہے "قومِ عاد" کی طرف، یعنی قومِ عاد کے وقت سے یہ زمین اسی طرح لاوارث چلی آرہی ہے اور اس کا کوئی مالک معلوم نہیں۔ اس سوال کے جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿فیہ وفی الرکاز الخمس﴾

اس مال میں جو خراب عادی میں پایا جائے اور رکاز میں خمس واجب ہے۔ اس حدیث میں "فیہ" کی ضمیر "کنز" کی طرف راجع ہو رہی ہے اور "رکاز" کا عطف کنز پر ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں "رکاز" کے معنی معدن کے ہیں۔ گویا کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق معدن پر بھی ہوتا ہے۔ یہ حدیث اس کی مؤید ہے۔

"درایۃً" حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ جو علت کنز پر وجوب خمس کی ہے، وہی علت معدن پر خمس کے وجوب کی بھی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ یہ کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے، اس لئے کہ کسی بھی ملک کے دارالاسلام بننے سے پہلے وہاں کافروں کی حکومت ہوتی ہے، بعد میں دارالاسلام بنتا ہے۔ اور کافر جو خزانہ چھوڑ کر جائیں وہ فئی کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور فئی میں خمس واجب ہے، اسی لئے خزانہ پر خمس واجب ہے۔ اور معدن بھی کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے کیونکہ انہی کے زمانے سے یہاں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کنز پر خمس اس وقت واجب ہوتا ہے جب علامات سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ خزانہ کافروں کے وقت سے دفن چلا آرہا ہے، لیکن اگر علامات سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کسی مسلمان کا دفن کیا ہوا ہے، تو اس کا حکم "لقطہ" کا ہے، اور اس پر لقطے کے احکام جاری ہوں گے، لہٰذا معدن تو قدرتی طور پر زمین کا حصہ ہے اور یقیناً کافروں کے زمانے سے چلا آرہا ہے۔ لہٰذا اس پر بھی خمس ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ جو علت کنز میں پائی جارہی ہے، وہی علت معدن میں بھی پائی جارہی ہے۔ لہٰذا لغۃً روایۃً اور درایۃً تینوں طرح سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک راجح ہے۔

باب ماذکر فی احیاء ارض الموات

﴿عن سعید بن زید رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: من احیی ارضا میتۃ فھی لہ ولیس لعرق ظالم حق﴾ (۲۴۵)

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے کسی مردہ زمین کو زندہ کیا تو وہ زمین اسی کی ہے۔ "ارض میتۃ" یا "ارض موات" ایسی زمین کو کہا جاتا ہے جو غیر مملوک ہو اور غیر آباد ہو، یعنی نہ تو اس میں کسی نے تعمیر کی ہو، نہ اس میں کھیت اور باغ کسی نے لگایا ہو اور نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں ہو ایسی زمین کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قاعدہ بیان فرمادیا کہ ایسی بنجر اور غیر آباد زمین کو جو شخص آباد کرے گا وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

"احیاء موات" میں فقہاءؒ کا اختلاف

اس مسئلے میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم عام ہے، چاہے آباد کرنے والا اذنِ سلطان سے آباد کرے یا بغیر اذنِ سلطان کے آباد کرے، دونوں صورتوں میں آباد کرنے والا مالک بن جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اذنِ سلطان ضروری ہے۔ اگر اذنِ سلطان سے آباد کرے گا تو مالک بن جائے گا اور اگر اذنِ سلطان کے بغیر آباد کرلیا تو مالک نہیں بنے گا۔ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ "احیاء" سبب ملک ہے لیکن اس میں لوگوں کے منازعات کا اور جھگڑوں کا اندیشہ ہے، مثلاً ایک ہی زمین کے احیاء کے لئے دو آدمی پہنچ گئے اور آپس میں جھگڑا ہوگیا۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ احیاء کو سبب ملک بنانے کے لئے کچھ قواعد کا پابند کیا جائے۔ اور ان قواعد میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ وہ احیاء سلطان کی اجازت سے ہو تاکہ منازعات کا دروازہ بند ہوجائے۔

"احیاء" اور تحجیر کے معنی

"احیاء" کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ پر یا تو کوئی عمارت بنالے یا اس کو ہموار کرکے اس میں کاشت کرلے یا اس میں درخت لگالے، اس سے احیاء متحقق ہوجاتا ہے اور آدمی زمین کا مالک بن جاتا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کسی زمین کا احیاء نہیں کیا بلکہ "تحجیر" کرلی، یعنی اس زمین کے

اردگرد پتھر لگا کر اس کو گھیر لیا، لیکن نہ تو اس میں تعمیر کی، نہ درخت لگائے نہ کاشت کی، تو اس صورت میں صرف تحجیر کرنے سے ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی لیکن تحجیر کرنے والے کا حق ثابت ہوجاتا ہے، لہٰذا تحجیر کرنے کے بعد احیاء کرنے کا حق اسی شخص کو ہوگا جس نے تحجیر کی ہے، اب دوسرا شخص آکر اس کا احیاء نہیں کرسکتا۔ البتہ تحجیر کرنے والے کو احیاء کا یہ حق صرف تین سال تک رہے گا، اگر تین سال کے اندر اندر اس نے اس زمین کا احیاء کرلیا تو وہ مالک بن جائے گا اور اگر تین سال تک احیاء نہیں کیا تو اب اس کا حق ختم ہوجائے گا اور اب دوسرے لوگوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس زمین کا احیاء کرلیں۔

ویسے تو شریعت کے تمام معاملات میں حکیمانہ قوانین ہیں، لیکن احیاء موات کے سلسلے میں شریعت نے ایسا نظام مقرر کیا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کی ضروریات بھی پوری ہوں اور زمین کی آبادکاری بھی ہو اور پیداوار میں بھی اضافہ ہو۔ لیکن بغیر احیاء کے ارض موات کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، لہٰذا سرحد اور پنجاب کے علاقوں میں اراضی شاملات میں جو رواج چلا آرہا ہے کہ وہ زمین جو گاؤں کے آس پاس ہوتی ہے، جس کو شاملات کہا جاتا ہے، وہ گاؤں کے سرداروں کی ملکیت سمجھی جاتی ہے۔ حالانکہ ان اراضی شاملات کا ان سرداروں نے احیاء نہیں کیا ہوتا، یہ رواج شریعت کے خلاف ہے، اراضی شاملات کی شرعی حیثیت پر میرا ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں میں نے اس کی تفصیل بیان کی ہے کہ بغیر احیاء کے تملک نہیں ہوسکتا، لہٰذا سرداروں کو ان اراضی کا جو مالک سمجھا جاتا ہے، یہ درست نہیں ہے۔ بلکہ وہ گاؤں والوں کی مشترک اور مباح عام زمین ہے، اور اس زمین میں جو خودرو پیداوار ہورہی ہے اس میں سب شریک ہیں، سرداروں کی خصوصیت نہیں۔

گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں

البتہ احیاء موات کا حق اس وقت ہے جب اس زمین سے بستی اور گاؤں کی ضروریات اور حقوق متعلق نہ ہوں، مثلاً گاؤں سے متصل کچھ زمین ایسی ہے جس میں لوگ مردے دفن کرتے ہیں یا وہاں سے جلانے کی لکڑیاں کاٹ کر لاتے ہیں یا اپنے جانور اس زمین میں چراتے ہیں تو چونکہ یہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق ہیں، لہٰذا ایسی زمین کا احیاء کر کے انسان مالک نہیں بن سکتا۔ البتہ ضروریات سے متعلق زمین کو چھوڑ کر اگلے حصے کا احیاء کرنا جائز ہے۔

"ولیس لعرق ظالم حق" کا مطلب

"ولیس لعرق ظالم حق" اس عبارت کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک "عرق ظالم" کو صفت موصوف بنا کر، دوسرے "عرق ظالم" اضافت کے طریقے سے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی ظالم کے کاشت کرنے سے اس کا حق پیدا نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے شخص کی مملوک زمین میں کاشت کرلے تو کاشت کرنے سے کاشت کرنے والے کا کوئی حق زمین پر عائد نہیں ہوتا۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کاشت کرنا سبب ملکیت اس وقت بنتا ہے جب کسی ارض میتہ میں کاشت کی جائے، لیکن اگر کوئی شخص دوسرے کی ذاتی ملکیت میں زمین کاشت کرلے تو اس سے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ "عرق" کے لفظی معنی ہیں "رگ" اور مراد ہے زمین کے اندر کاشت، یعنی ظلم کرنے والی کاشت کا کوئی حق نہیں یا ظلم کرنے والے کی کاشت کا کوئی حق نہیں۔

باب ما جاء في القطائع

﴿عن ابيض بن حمال انه وفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم استقطعه الملح فقطع له فلما ان ولى قال رجل من المجلس: اتدرى ما قطعت له؟ انما قطعت له الماء العد قال فانتزعه منه قال: وساله عن ما يحمى من الاراك قال: مالم تنله خفاف الابل فاقربه قتيبة وقال: نعم﴾ (۲۴۷)

"قطائع" جمع ہے "قطیعۃ" کی اس کے معنی ہیں "جاگیر" یعنی وہ زمین جس کو کوئی امام کسی شخص کو بطور عطیہ دے دے۔ اس زمین کو "قطیعۃ" کہتے ہیں اور امام کے اس عمل کو "اقطاع" (جاگیر دینا) کہتے ہیں۔ یعنی امام یا حکومت کا کسی شخص کو کوئی زمین بطور عطیہ دے دینا۔

حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ "عرض" ہے

قلت لقتيبة بن سعيد حدثكم اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں عام احادیث کی طرح "حدثنا فلان" کے الفاظ سے حدیث شروع نہیں کی گئی، وجہ اس کی یہ ہے کہ جس حدیث میں "حدثنا فلان" آئے اس میں استاد اپنے شاگرد کو حدیث پڑھ کر سناتا ہے اور اپنی سند بیان

کرتا ہے کہ میں نے یہ حدیث فلاں سے سنی اور اس نے فلاں سے سنی۔ لیکن جب شاگرد استاد کے سامنے حدیث پڑھے تو شاگرد ان الفاظ سے شروع کرتا ہے: حدثکم فلان فلاں نے آپ سے یہ حدیث بیان کی۔ چونکہ یہ حدیث امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد حضرت قتیبہ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پڑھی اور ان سے کہا: حدثکم محمد بن یحیی یعنی محمد بن یحییٰ نے آپ کے سامنے یہ حدیث سنائی۔ یہی وجہ ہے کہ آخر میں استاد اقرار کرتا ہے کہ ہاں! یہ حدیث مجھے اس طریقے سے پہنچی ہے۔ جیسے اس حدیث کے آخر میں ہے کہ فاقربه قتیبة وقال نعم اس طرح سے حدیث روایت کرنے کو "عرض" کہا جاتا ہے۔

حدیث کا ترجمہ و مطلب

حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے اور آپ سے نمک کے کان کی جاگیر طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جاگیر ان کو دے دی، جب وہ واپس جانے لگے تو مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو معلوم بھی ہے کہ آپ نے ان کو جاگیر میں کیا چیز دے دی ہے؟ آپ نے ان کو ایک تیار پانی دے دیا ہے —— "عد" کے معنی ہیں تیار، یعنی آپ نے ان کو ایسی دولت دے دی ہے جس کے حصول کے لئے ان کو کوئی مشقت نہیں کرنی پڑے گی بلکہ وہ تیار نمک ہے، بس جا کر نکالنا شروع کر دیں گے —— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی۔ بات دراصل یہ تھی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال یہ تھا کہ اس نمک کی کان سے نمک نکالنے اور اس کو تیار کرنے کے لئے کافی محنت کرنی پڑے گی، احیاء کرنا پڑے گا، تب یہ کان قابل استفادہ ہوگی۔ اس لئے ابتداءً آپ نے وہ کان ان کو دے دی، لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہوا کہ وہ تیار کان ہے، اس میں سے نمک نکالنے کے لئے کوئی زیادہ مشقت نہیں کرنی پڑے گی، تو چونکہ ایسی معادن سے عام مسلمانوں کا حق متعلق ہوتا ہے، کسی ایک فرد کو دے کر دوسروں کو اس سے محروم کر دینا یہ مناسب نہیں۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کان ان سے واپس لے لی۔

حدیث کا دوسرا جملہ

وسالہ عن ما یحمی من الاراک آپ سے پوچھا۔ یہ سوال یا تو حضرت ابیض بن حمال

نے کیا تھا، یا جو صاحب مجلس میں بیٹھے تھے انہوں نے سوال کیا کہ پیلو کے درخت کے جنگل کو اگر کوئی شخص محفوظ کرلے تو اس کا کیا حکم ہے؟ "اراک" پیلو کا درخت، جس سے مسواک بناتے ہیں، یہ درخت خود رو ہوتا ہے، بعض اوقات اس درخت کے جنگل ہوتے ہیں۔ سوال کرنے والے کا منشاء یہ تھا کہ جس علاقے میں پیلو کے درخت اُگے ہوئے ہوں اور وہ زمین غیر مملوک اور غیر آباد ہو تو کیا کوئی احیاء کرکے اس زمین کا مالک بن سکتا ہے یا نہیں؟

جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿ما لم تنله خفاف الابل﴾

یعنی اس زمین کا احیاء کرکے مالک بننا جائز ہے جب تک اس زمین کو اونٹ کے پاؤں نہ پہنچیں۔ مطلب یہ ہے کہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق نہ ہوں، اور بستی میں رہنے والے اونٹ اس زمین میں جاکر چرتے نہ ہوں۔ لیکن اگر گاؤں کے لوگ اس زمین میں اپنے اونٹ چراتے ہیں، اور جس کی وجہ سے پیلو کے درخت ان کی حاجات سے متعلق ہیں تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کرکے اس کا مالک بننا جائز نہیں، لیکن اگر وہ ایسی جگہ ہے جہاں اونٹوں کے پاؤں نہیں پہنچتے، یعنی بستی کے اونٹ وہاں چرنے کے لئے نہیں جاتے تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کرکے اس کا مالک بننا جائز ہے۔

شرعاً جاگیر دینا جائز ہے

اس حدیث سے دو مسئلے متعلق ہیں۔ ایک یہ کہ اس حدیث سے جاگیر دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی شخص کو کوئی زمین بطور جاگیر دے دے۔ اس سے یہ مغالطہ نہ ہونا چاہئے کہ ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، اس کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ شریعت نے قبول کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ حدیث میں جس جگہ جاگیر دینے کا ذکر ہے، اس میں اور مروجہ جاگیری نظام میں بڑا فرق ہے۔ شریعت میں جاگیر دینے کا جو جواز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام کسی شخص کو دو طریقوں پر جاگیر دے سکتا ہے، ایک یہ کہ کوئی سرکاری زمین سرکار کی ملکیت ہے، وہ کسی شخص کو بطور جاگیر دے دے، تو یہ جائز ہے۔ اور جس کو جاگیر دی گئی ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام اراضی موات میں سے کوئی حصہ کسی کو بطور جاگیر دے دے۔ اس

میں بھی اصول یہ ہے کہ اگر وہ شخص تین سال کے اندر اس زمین کو آباد کرلے تو وہ زمین اس کی ہوجائے گی، لیکن اگر وہ تین سال کے اندر آباد نہ کرسکے تو اس سے واپس لے لی جائے گی۔ اور اس جاگیر کے دینے کا مقصد زمین کی آبادکاری ہوتا ہے تاکہ وہ شخص اس زمین کو آباد کرے اور اس کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ ہو اور بحیثیت مجموعی معاشرے کی ضروریات پوری ہوں۔ اور امام کے لئے جاگیر دینا اس وقت جائز ہے جب وہ امام مصلحت عامہ کے مطابق اس کو جاگیر دے۔ لہٰذا کسی دوسرے کا حق مار کر، یا رشوت کے طور پر، یا محض کسی کو نوازنے کے لئے اور دوسروں کا حق فوت کرنے کے لئے جاگیر دینا امام کے لئے شرعاً جائز نہیں۔

موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ اور ابتداء

اس کے برخلاف ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، یہ بالکل شریعت کے خلاف ہے اور اس کی ابتداء یورپ سے ہوئی تھی۔ پہلے زمانے میں اس کا طریقہ یہ تھا کہ جاگیردار کو کوئی زمین بطور جاگیر نہیں دی جاتی تھی، بلکہ زمین کے کسی رقبے کے بارے میں یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ اس زمین پر عائد ہونے والے لگان یا ٹیکس وصول کرنے کا حق تم کو دیا جاتا ہے۔ لہٰذا اب آئندہ اس زمین کے کاشت کار حکومت کو ٹیکس ادا کرنے کے بجائے تم کو ادا کریں گے۔ اس کے بعد اس لگان اور ٹیکس کی مقدار کا تعین بھی اسی جاگیردار کے اختیار میں ہوتا تھا اور وہ تعین کرتا تھا کہ کون سا کاشت کار کتنا لگان ادا کرے گا۔ اور ان کاشت کاروں سے لگان وصول کرنے کا حق بھی اسی جاگیردار کو ہوتا تھا۔ اس کے نتیجے میں وہ کاشت کار اس جاگیردار کے ماتحت بن جاتے تھے اور وہ جاگیردار بھی ان کاشت کاروں سے ایسا معاملہ کرتا تھا جیسے ایک آقا اپنے غلاموں کے ساتھ کرتا ہے۔ اور کاشت کار اپنے آپ کو اس لئے مجبور پاتے تھے کہ یہی جاگیردار ٹیکس وصول کرنے والے اور یہی مقرر کرنے والے ہیں۔ اور وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اگر ہم نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی تو یہ ٹیکس کی مقدار بڑھادیں گے یا کسی اور طریقے سے ہمیں پریشان کریں گے۔ اس لئے وہ کاشت کار ان جاگیرداروں کے ہاتھ بالکل بے دام غلام بن جاتے تھے۔ چنانچہ رفتہ رفتہ یہی ہوا کہ وہ جاگیردار ان کا آقا قرار پایا اور کاشت کار ان کے رعیت اور غلام بن گئے۔

اور نہ صرف یہ کہ وہ کاشت کار ٹیکس ادا کرتے تھے، بلکہ جاگیردار ان پر من مانی شرائط بھی عائد کیا کرتے تھے اور ان سے بیگار لیتے تھے اور جب جنگ ہوتی تو وہ جاگیردار اپنے کاشت کاروں کو بطور سپاہی بھی استعمال کرتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات حکومت ان جاگیرداروں سے یہ معاہدہ

کرنے پر مجبور ہوتی تھی کہ ہم تمہیں یہ جاگیر دے رہے ہیں اور جنگ کے موقع پر تم پانچ ہزار آدمی لڑائی کے لئے ہمیں مہیا کرنا یا دس ہزار آدمی مہیا کرنا، چنانچہ جو جاگیردار پانچ ہزار آدمی مہیا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو "پنج ہزاری جاگیردار" اور جو جاگیردار دس ہزار آدمی مہیا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو "دہ ہزاری جاگیردار" کہا جاتا تھا۔ چنانچہ جنگ کے موقع پر جاگیردار حکومت کو لڑائی کے لئے افراد مہیا کرتا۔

رفتہ رفتہ ان جاگیرداروں نے حکومت کو بھی آنکھیں دکھانا شروع کردیں اور اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے حکومت پر دباؤ ڈالتے کہ ہماری بات مانو، ورنہ ہمارے پاس دس ہزار کا لشکر ہے، تمہارے اوپر چڑھائی کردیں گے۔ اس طرح یہ جاگیردار حکومتوں پر بھی اثر انداز ہوتے تھے۔ ایک طرف تو رعیت پر ظلم کرتے تھے اور دوسری طرف ان کا اپنا لشکر بنایا ہوا تھا اور اس کے ذریعہ حکومت سے سیاسی فائدے حاصل کرتے تھے۔

چونکہ یہ جاگیردار ان کاشت کاروں سے بیگار لیتے تھے اور یہ بیگار لینے کا عمل اس وقت تک چل سکتا ہے جب تک وہ جاہل اور ناسمجھ اور بے وقوف رہیں، اس لئے وہ جاگیردار یہ چاہتے تھے کہ یہ کاشت کار تعلیم سے محروم رہیں۔ اس لئے کہ اگر ان کے اندر تعلیم اور سمجھ آگئی تو پھر یہ لوگ ہماری بات نہیں مانیں گے اور ہماری غلامی نہیں کریں گے۔ اس کے اثرات خود ہمارے ملک میں اب بھی موجود ہیں، چنانچہ بلوچستان میں بڑے بڑے سردار اپنے علاقوں میں نہ تو کوئی اسکول بننے دیتے ہیں، نہ سڑک بننے دیتے ہیں، نہ ہسپتال بننے دیتے ہیں اور ہر وہ کام نہیں کرنے دیتے جس کے ذریعہ قوم کے اندر شعور پیدا ہوجائے۔ اس لئے کہ یہ سردار جانتے ہیں کہ اگر ان کے اندر شعور پیدا ہوگیا تو یہ ہماری غلامی سے آزاد ہوجائیں گے۔ یہ سب اس جاگیرداری کے اثرات ہیں جو یورپ سے چلا تھا اور رفتہ رفتہ ان علاقوں کے اندر بھی پھیل گیا۔

شریعت میں جاگیرداری کا مفہوم

شریعت میں اس قسم کی جاگیرداری کا کوئی جواز نہیں ہے، بلکہ شریعت میں جاگیرداری کے معنی ہیں "کسی کو زمین دینا" جب وہ شخص زمین کو آباد کرے گا تو اس زمین کا مالک بن جائے گا اور اگر آباد نہیں کرے گا تو مالک بھی نہیں بنے گا، اور اگر کاشت کار کے ذریعہ زمین کو آباد کر رہا ہے تو اس صورت میں اس کے اور کاشت کار کے مساوی حقوق ہیں اور اس کاشت کار سے بیگار لینا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہٰذا موجودہ دور میں جو جاگیرداری کا نظام ہے، اس کے بارے میں یہ سمجھنا کہ

شریعت اس کو جائز کہتی ہے، یہ درست نہیں، بلکہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن جن لوگوں نے حقیقت حال کو نہیں سمجھا اور دونوں قسم کی جاگیروں میں فرق محسوس نہیں کیا، انہوں نے جب یہ دیکھا کہ جاگیرداری نظام سے بے انتہاء مفاسد پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے یہ کہنا شروع کردیا کہ اسلام میں جاگیر دینے کا جواز ہی نہیں ہے اور "اقطاع" کا بالکلیہ انکار کردیا۔ حالانکہ بے شمار روایات اور احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جاگیر دینا جائز ہے۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضر موت میں جاگیر عطا فرمائی۔ حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام کو عطا فرمائی اور خلافت راشدہ کے دور میں بڑی بڑی جاگیریں لوگوں کو دی گئیں، تاکہ یہ لوگ اس زمین کو آباد کریں اور جو زمین بے کار پڑی ہوئی ہے وہ کام میں لگے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ جاگیر دینا شرعاً جائز نہیں۔ یہ بات درست نہیں۔

زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ کو پہلے جاگیر عطا فرمادی تھی اور پھر دوسرے صاحب کے کہنے کی وجہ سے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی۔ اس واقعہ سے بعض حضرات اس پر استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی زمین کسی کی ملکیت میں ہے تو حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اس زمین کو قومی ملکیت میں لے لے۔ یہ استدلال اس زمانے میں بہت زور و شور سے پیش کیا جاتا تھا جس زمانے میں دنیا میں اشتراکیت اور کمیونزم کا بڑا چرچا تھا۔ اب تو اشتراکیت کا ہاتھی تقریباً مر ہی گیا، اس لئے اب وہ زور شور بھی باقی نہیں رہا۔

حدیثِ باب سے یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ سے جو جاگیر واپس لی تھی وہ ان کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہی واپس لے لی تھی، اس لئے کہ وہ جاگیر ان کی ملکیت میں اس وقت آتی جب وہ اس پر قبضہ کرلیتے یا احیاء کی کوئی کارروائی کرلیتے، حالانکہ نہ تو انہوں نے اس پر قبضہ کیا تھا اور نہ احیاء کی کوئی کارروائی کی تھی، اس لئے اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ ملکیت کو واپس لیا جاسکتا ہے، یہ استدلال درست نہیں۔

حضرت بلال بن حارث المزنی کے واقعہ سے استدلال

حضرت بلال بن حارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی جائیداد ضبط کرلی تھی۔ تو اس سے بھی استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ ان کے ساتھ یہ ہوا تھا کہ ان کو ارض موات دی گئی تھی لیکن وہ اس کو آباد نہیں کرسکے، اس لئے قاعدے کے موافق ان سے وہ زمین واپس لے لی گئی۔ لہٰذا ایسا کوئی واقعہ کہ کسی شخص کی ملکیت کسی زمین میں ثابت ہوچکی ہو اور پھر اس سے ضبط کرلی گئی ہو، ایسا واقعہ نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آیا اور نہ خلفاء راشدین کے زمانے میں، لہٰذا جائیداد ضبط کرلینا شرعاً جائز نہیں۔ اور اس بارے میں جتنی نظائر پیش کی جاتی ہیں وہ سب غلط فہمی پر یا دھوکہ پر مبنی ہیں۔ اس موضوع پر بھی میری ایک کتاب چھپی ہوئی ہے، جس کا نام ہے: ”ملکیت زمین اور اس کی تحدید“ جس زمانے میں اشتراکیت کا زور تھا اس زمانے میں بار بار یہ بات اٹھتی تھی کہ زمین کی ملکیت ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اور اس کی تحدید کرنے کی کہاں تک اجازت ہے؟ چنانچہ اس موضوع پر اب تک جتنا مواد آیا ہے اور اس پر جتنے دلائل پیش کئے جاتے ہیں، ان سب کا اس کتاب میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ اس کو ضرورت کے وقت دیکھا جاسکتا ہے۔

حضرت وائل بن حجرؓ کو حضر موت میں جاگیر دینے کا واقعہ

﴿عن وائل بن حجر رضی اللّٰہ عنہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اقطعہ ارضا بحضرموت ---- وزاد فیہ: وبعث معہ معاویۃ رضی اللّٰہ عنہ لیقطعھا ایاہ﴾ (۲۴۸)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حضر موت میں زمین کا ایک ٹکڑا بطور جاگیر عطا فرمایا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ بھیجا تھا کہ وہ زمین ان کے حوالے کردیں۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضر موت کے بڑے نواب تھے اور بڑے سردار تھے، واقعہ لکھا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ حضر موت کی طرف روانہ کیا تو حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اونٹ پر سوار تھے اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی سواری نہیں تھی، اس لئے وہ پیدل ان کے ساتھ روانہ ہوئے،

راستے میں جب صحرا میں دھوپ تیز ہوگئی اور گرمی بڑھ گئی تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں جلنے لگے، انہوں نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ گرمی بہت ہے اور میرے پاؤں جل رہے ہیں، تم مجھے اپنے اونٹ پر پیچھے سوار کرلو تاکہ میں گرمی سے بچ جاؤں۔ تو انہوں نے جواب میں کہا: لست من ارداف الملوک تم بادشاہوں کے ساتھ ان کے پیچھے بیٹھنے کے قابل نہیں ہو۔ لہٰذا تم ایسا کرو کہ میرے اونٹ کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے، تم اس سایہ پر پاؤں رکھتے ہوئے اور اس سائے میں چلتے ہوئے میرے ساتھ آجاؤ۔ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے یمن تک پورا راستہ اسی طرح قطع کیا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ جانے کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ وہاں پہنچ کر ان کو زمین دی پھر واپس تشریف لے آئے۔

بعد میں اللہ تعالیٰ کا کرنا ایسا ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود خلیفہ بن گئے، اس وقت یہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات کے لئے یمن سے دمشق تشریف لائے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے باہر نکل کر ان کا استقبال کیا اور ان کا بڑا اکرام کیا اور حسن سلوک فرمایا۔

باب ماجاء فی فضل الغرس

﴿عن انس رضی اللّٰہ عنہ عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: مامن مسلم یغرس غرسا اویزرع زرعا فیاکل منہ انسان اوطیر اوبھیمۃ الاکانت لہ صدقۃ﴾ (۲۴۹)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مسلمان پودا لگاتا ہے یا کھیتی لگاتا ہے اور پھر اس سے کوئی انسان یا پرندہ یا جانور کھاتا ہے تو یہ سب اس کے لئے صدقہ لکھا جاتا ہے۔

تسبّب سے بلانیت بھی ثواب حاصل ہوجاتا ہے

اس حدیث سے حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلے پر استدلال کیا ہے کہ بعض مرتبہ تسبب سے بغیر نیت کے بھی ثواب مل جاتا ہے۔ یعنی ایک ثواب وہ ہے جو نیت کرنے سے ملتا ہے۔ لیکن ایک ثواب تسبب کی وجہ سے ملتا ہے۔ اس میں نیت کا پایا جانا بھی شرط نہیں۔ اب اگر کوئی شخص پودا لگا رہا ہے تو اگرچہ اس کی نیت یہ نہ ہو کہ اس سے

پرندے، جانور اور انسان کھائیں گے، لیکن چونکہ وہ شخص ان کے کھانے کا سبب بنا ہے، اس لئے ان کے کھانے پر اس شخص کا صدقہ لکھا جائے گا اور ثواب ملے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی نیکی کا سبب بن جاتا ہے، اگرچہ سبب بننے کی نیت نہ ہو، تب بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ اس پر ثواب ملے گا۔

باب ماجاء فی المزارعة

﴿عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر بشطر مایخرج منھا من ثمر اوزرع﴾ (۲۵۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدھی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو۔ یعنی آدھی تمہاری ہوگی اور آدھی ہماری ہوگی۔ گویا کہ کھیت میں مزارعت کا اور باغات میں مساقات کا معاملہ فرمایا۔ یہ حدیث ان فقہاء کی دلیل ہے جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں۔

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی زمین کو دوسرے کو کاشت پر دینے کی چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مالک اپنی زمین کاشت کار کو کرایہ پر دے دے اور اس سے معین کرایہ وصول کرے، یہ کرایہ نقد کی شکل میں ہو، پیداوار کی شکل میں نہ ہو اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو۔ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ بعض روایات میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "کراء الارض" سے منع فرمایا اور "کراء الارض" کے معنی ہیں، روپے پیسے کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینا۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صاف صاف فرمایا کہ اما الورق فلم ینھنا یعنی دراھم کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع نہیں کیا تھا۔ لہٰذا حدیث میں جہاں کراء الارض کا لفظ آیا ہے اس سے مزارعت کی وہ خاص شکل مراد ہے جو ناجائز

ہوتی ہے۔ جو انشاء اللہ ابھی عرض کروں گا۔ لہٰذا علامہ ابن حزم کا یہ کہنا کہ زمین کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، یہ درست نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہوگا اور کچھ حصہ کاشت کار کا ہوگا۔ اس کی پھر تین صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کی ایک معین مقدار اپنے لئے مقرر کرلے۔ مثلاً یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے بیس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ پتہ نہیں ہے کہ پیداوار کتنی ہوگی؟ ہوسکتا ہے کہ کل بیس من ہی پیداوار ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیس من بھی نہ ہو۔ اس صورت میں کاشت کار کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لئے شرعاً یہ صورت جائز نہیں۔

یہ صورت بھی جائز نہیں

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کرلے اور یہ کہے کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ اور عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس کھیت میں سے پانی کی جو نالیاں گزر رہی ہوتی تھیں، ان نالیوں کے آس پاس کے حصے کو زمین دار اپنے لئے مخصوص کرلیتا تھا اور باقی حصے کی پیداوار کو کاشت کار کے لئے مخصوص کرلیتا تھا۔ یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ پیداوار صرف ان حصوں پر ہو جو پانی کے قریب ہیں اور دوسرے حصوں پر بالکل پیداوار نہ ہو۔ اس طرح کاشت کار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس لئے شرعاً یہ صورت بھی جائز نہیں۔

یہ صورت جائز ہے

تیسری صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کا ایک متناسب حصہ اپنے لئے مقرر کرلے۔ مثلاً یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس کا ایک چوتھائی میں لوں گا اور تین چوتھائی تمہارا ہوگا۔ یا آدھی

پیداوار تمہاری اور آدھی پیداوار میری ہوگی۔ یا ثلث میری اور دو ثلث تمہاری۔ اس صورت کو مزارعة بالثلث او بالربع یا مزارعة بالحصة المشاعة کہتے ہیں۔ اس کے جواز اور عدمِ جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صورت بھی مطلقاً ناجائز ہے۔ اور صاحبین اور بہت سے دوسرے فقہاء اس کو جائز کہتے ہیں۔ البتہ بعض فقہاء اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں۔ اور بعض فقہاء مساقات کے ضمن میں جائز کہتے ہیں اور تنہا ناجائز کہتے ہیں۔ بہرصورت جمہور فقہاء اس صورت کے جواز کے فی الجملہ قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿من لم يدع المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله﴾

(۲۵۳)

جو شخص مخابرہ یعنی مزارعة نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔ ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مزارعت جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا معاہدہ تھا۔ وہ معاہدہ یہ تھا کہ اہل خیبر ان زمینوں کو کاشت کریں گے اور باغات کو پانی دیں گے اور جو پھل اور پیداوار ہوگی اس کا نصف ان کا ہوگا اور نصف مسلمانوں کا ہوگا۔ لہٰذا جب خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت فرمائی ہے تو اس کے عدمِ جواز کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

حنفیہؒ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خیبر کے معاملے میں یہ تاویل فرماتے ہیں کہ یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ "خراج مقاسمہ" تھا۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کردیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

لیکن تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خیبر کے واقعہ کو "خراج مقاسمہ" پر محمول کرنا بہت بعید ہے۔ اس لئے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ خیبر کی زمین "عنوۃً" فتح ہوئی تھی، صلحاً نہیں ہوئی تھی۔ اور اصول یہ ہے کہ جو اراضی عنوۃً قوت کے ذریعے فتح ہوں وہ اراضی غانمین کے درمیان تقسیم کردی جاتی ہیں۔ تو چونکہ خیبر عنوۃً فتح ہوا تھا اس لئے اس کی اراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئیں اور تقسیم کے بعد مسلمان ان زمینوں کے مالک بن گئے اور جب مسلمان مالک بن گئے تو اب ان زمینوں پر خراج عائد ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، اس لئے کہ خراج اس وقت عائد ہوتا ہے جب مالک غیر مسلم ہوں۔ بلکہ صورت یہ ہوئی کہ جب خیبر فتح ہوگیا تو یہودیوں نے یہ کہا کہ یہ زمینیں تو آپ کی ہوگئیں لیکن آپ ان زمینوں کو استعمال کرنے کا ہنر اتنا نہیں جانتے جتنا ہم جانتے ہیں، لہٰذا اگر آپ یہ زمینیں ہمیں ہی کاشت کے لئے دے دیں تو آپ کے لئے بہتری ہوگی اور ہمارے لئے بھی بہتری ہوگی، چنانچہ یہ طے ہوا کہ یہ زمینیں یہودیوں کو دے دی جائیں، آدھی پیداوار وہ رکھیں گے اور آدھی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔ اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ حقیقت میں یہ معاملہ مزارعت کا تھا، "خراج مقاسمہ" کا معاملہ نہیں تھا۔ اور خراج مقاسمہ اس وقت ہوتا جب ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت باقی نہیں رکھی گئی تھی۔ اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب انہوں نے گڑبڑ شروع کی تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کو تیماء کی طرف جلاوطن کردیا۔ اگر ان کی ملکیت ہوتی تو پھر ان سے زمین چھین کر ان کو جلاوطن کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا۔ لہٰذا دلائل کی قوت اسی جانب ہے کہ مزارعت جائز ہے، چنانچہ حنفیہ نے بھی اس مسئلے میں امام صاحب کے بجائے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

باب (بلا ترجمة)

عن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: نهانا رسول الله

صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن امرکان لنا نافعا، اذا کانت لاحدنا ارض ان یعطیھا ببعض خراجھا اوبدراھم وقال: اذاکانت لاحدکم ارض فلیمنحھا اخاہ اولیذرعھا﴾

(۲۵۴)

یہ وہ حدیث ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں۔ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایسے معاملے سے منع فرمایا جو ہمارے لئے فائدہ مند تھا، وہ یہ کہ جب ہم میں سے کسی کی زمین ہوتی تو وہ اس کو اس کی بعض پیداوار کے عوض یا دراہم کے عوض دیدے۔ اس سے منع فرمایا۔ لیکن یہی حدیث اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ یہ ممانعت تحریمی نہیں تھی بلکہ تنزیہی تھی، اس لئے کہ اس حدیث میں دراہم کا بھی ذکر ہے کہ دراہم پر دینے سے بھی منع فرمایا، حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی دراہم پر دینے کو جائز فرماتے ہیں۔ لہٰذا اس حدیث میں دراہم کی ممانعت کو حرمت تنزیہی پر محمول کرنا ہوگا اور جب "دراہم" کو حرمت تنزیہی پر محمول کیا جارہا ہے تو ببعض خراجھا میں بھی وہی حکم ہوگا۔

پھر فرمایا کہ اگر تم میں سے کسی شخص کی زمین ہو تو اپنے بھائی کو عاریتاً کاشت کے لئے دے دے یا خود کاشت کرے۔ مطلب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ لینا یا اس کی پیداوار میں حصہ بنانا پسندیدہ فعل نہیں ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ ویسے ہی زمین عاریت پر دے دے۔ لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ ممانعت کراہت تنزیہی پر محمول ہے، اس لئے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے مزارعت کا معاملہ فرمایا اور اس کو جائز قرار دیا۔

حدیثِ باب سے اشتراکیت کے جواز پر استدلال درست نہیں

بعض اشتراکی ذہنیت کے لوگ اس حدیث سے ملکیت زمین کی نفی پر استدلال کرتے ہیں کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے بھائی کو ویسے ہی عاریتاً دے دو، اس سے کرایہ اور پیداوار مت لو۔ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ حدیث ملکیت زمین پر اور زیادہ دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپ نے فرمایا کہ "فلیمنحھا" اور "منیحہ" عاریت کو کہتے ہیں اور عاریت پر تو وہی چیز دی جائے گی جو انسان کی اپنی ملکیت میں ہوگی، اس لئے اس حدیث سے ملکیت زمین کا ثبوت ہوتا ہے، نفی نہیں

ہوتی۔

﴿عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لم یحرم المزارعۃ ولکن امران یرفق بعضہم ببعض﴾ (۲۵۵)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت کو حرام نہیں کیا لیکن یہ حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔ دیکھئے اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے صاف صاف تشریح فرمادی۔

فللہ الحمد علی ذلک

(۱) (بخاری: کتاب الایمان، باب فضل من استبرء لدینه۔ مسلم: کتاب المساقاة والمزارعة، باب اخذ الحلال وترک الشبهات)

(۲) (بخاری: کتاب المساقاة، باب لاحمی ال اللّٰه ولرسوله۔ مسند احمد: ۳۸/۴۔ کنز العمال: ۳۸۳/۴)

(۳) (مسند احمد: ۲۰۰/۱)

(۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی اکل الربوا وموکله۔ نسائی: کتاب الطلاق، باب احلال المطلقة ثلثا ومافیه من التغلیظ۔ کنز العمال: ۱۰۹/۴)

(۵) (صحیح مسلم: کتاب الحج، باب حجة النبی صلی اللّٰه علیه وسلم۔ ابوداود: کتاب المناسک، باب صفة حجة النبی صلی اللّٰه علیه وسلم)

(۶) (اعلاء السنن: ۵۱۲/۱۴۔ تکملة فتح الملهم: ۵۶۸/۱)

(۷) (بخاری: کتاب الاستقراض، باب حسن القضاء)

(۸) (مسلم: کتاب الحج، باب حجة النبی صلی اللّٰه علیه وسلم۔ ابوداود: کتاب المناسک، باب صفة حجة النبی صلی اللّٰه علیه وسلم)

(۹) (مسلم: کتاب الایمان، باب الکبائر واکبرها۔ بخاری: کتاب الشهادات، باب ماقیل فی شهادة الزور)

(۱۰) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التجارة یخالطها الحلف واللغو۔ نسائی: کتاب البیوع، الامر بالصدقة لمن لم یعتقد الیمین بقلبه الخ)

(۱۱) (والتفصیل فی: ردالمختار: ۶۳/۶۔ اعلاء السنن: ۲۰۷/۱۶۔ فتح الباری: ۳۷۰/۵۔ عمدة القاری: ۲۳۶/۵)

(۱۲) (المسند الجامع: ۶/ ۳۳۴۔ مسند الدارمی: ۲/ ۱۶۳)
(۱۳) (ابن ماجه: كتاب التجارات، باب التوقی فی التجارة)
(۱۴) (مسلم: كتاب الايمان، باب بيان غلظ تحريم اسبال الازار
(۱۵) (ابوداود: كتاب الجهاد، باب فی الابتكار۔ ابن ماجه: كتاب التجارات، باب مايرجى من البركة فی البكور)
(۱۶) (نسائی: كتاب البيوع، باب البيع الى الاجل المعلوم)
(۱۷) (نسائی: كتاب البيوع، باب مبايعة اهل الكتاب۔ ابن ماجه: ابواب الرهون)
(۱۸) (بخاری: كتاب البيوع، باب شری النبی صلی الله عليه وسلم بالنسيئة)
(۱۹) (بخاری: كتاب البيوع، باب اذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا۔ ابن ماجه: ابواب التجارات، باب شراء الرقيق)
(۲۰) (المسند الجامع: ۹/ ۲۱۸)
(۲۱) (نسائی: كتاب البيوع، باب البيع فيمن يزيد۔ ابن ماجه: ابواب التجارات، باب بيع المزايدة)
(۲۲) (دارقطنی: ۳/ ۱۱۰)
(۲۳) (والتفصيل فی: المغنی: ۴/ ۲۳۶۔ المجموع شرح المهذب: ۱۳/ ۱۷، ۱۹۔ فتح الباری: ۴/ ۳۵۲)
(۲۴) (سنن نسائی: كتاب البيوع، بيع المدبر۔ ابوداود: كتاب العتاق، باب فی بيع المدبر)
(۲۵) (سنن الكبری للبيهقی: ۳/ ۳۱۱)
(۲۶) (دارقطنی: ۴/ ۱۳۸)
(۲۷) (دارقطنی: ۴/ ۱۳۸)
(۲۸) (والتفصيل فی: المبسوط: ۷/ ۱۷۹، ۱۸۳۔ المجموع: ۱۶/ ۱۵۔ المغنی لابن قدامة: ۹/ ۳۹۳)
(۲۹) (بخاری: كتاب البيوع، باب النهی عن تلقی الركبان۔ مسلم: كتاب البيوع باب تحريم تلقی الجلب)
(۳۰) (مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم تلقی الجلب۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب فی التلقی)
(۳۱) (والتفصيل فی: ردالمختار: ۵/ ۱۰۲۔ اعلاء السنن: ۱۴/ ۱۹۶)

(۳۲) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۲۲۱/۴- المجموع شرح المهذب: ۲۵،۲۳/۱۳- الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۷۶/۲)

(۳۳) (بخاری: کتاب البیوع، باب لایبیع علی بیع اخیه- مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی)

(۳۴) (مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی النهی ان یبیع حاضر لباد)

(۳۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التسعیر- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب من کره ان یسعر)

(۳۶) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المزابنة- مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة)

(۳۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر- نسائی: کتاب البیوع، باب اشتراء التمر بالرطب)

(۳۸) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر)

(۳۹) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۱۴۲/۴- معجم فقه السلف: ۴۱/۶- اعلاء السنن: ۳۳۰/۱۴)

(۴۰) (مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن بیع الثمار قبل بدوصلاحها- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۱) (مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن بیع الثمار قبل بدوصلاحها- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۲) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها- مسند احمد: ۵/۲)

(۴۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدوصلاحها)

(۴۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع السنین- مسند احمد: ۳۰۹/۳- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب بیع الثمار سنین والجائحة)

(۴۶) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی العبد یباع وله مال- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب ماجاء فیمن باع نخلا موبرا اوعبدا له مال)

(۴۷) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المخاضرة- التمهید لابن

عبدالبر: ۲/ ۱۹۰)

(۴۸) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها)

(۴۹) (والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلته: ۴/ ۲۸۵۔ مبسوط: ۱۲/ ۱۹۵۔ بدائع: ۵/ ۱۷۳۔ بدایة المجتهد: ۲/ ۱۴۸۔ المنتقی علی الموطا: ۴/ ۲۱۸۔ المغنی لابن قدامة: ۴/ ۸۰۔ مغنی المحتاج: ۲/ ۸۸)

(۵۰) (بخاری. کتاب البیوع، باب بیع الغرر وحبل الحبلة۔ مسلم: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیه غرر

(۵۱) (مسلم: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیه غرر۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الغرر)

(۵۲) (نسائی: کتاب البیوع، باب بیعتین فی بیعة)

(۵۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یبیع مالیس عنده۔ نسائی: کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع)

(۵۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یبیع مالیس عنده۔ نسائی: کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع)

(۵۵) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۱۴/ ۱۷۷۔ ردالمختار: ۵/ ۲۷۳)

(۵۶) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۴/ ۱۳۱۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/ ۲۲۶۔ ردالمختار: ۴/ ۱۲۷۔ اعلاء السنن: ۱۴/ ۱۳۶)

(۵۸) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل ان یقبض وبیع مالیس عنده۔ ابن ماجه: ابواب التجارات، باب النهی عن بیع الطعام قبل مالم یقبض)

(۵۹) (والتفصیل فی: مبسوط: ۱۳/ ۱۰۹۔ المغنی لابن قدامة: ۴/ ۱۲۶۔ المجموع: ۱۳/ ۸۔ کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/ ۲۳۳۔ بدایة المجتهد: ۲/ ۱۵۷۔ بدائع: ۵/ ۱۸۱۔ اعلاء السنن: ۱۴/ ۲۳۶)

(۶۰) (بخاری: کتاب الفرائض، باب اثم من تبرا من موالیه۔ مسلم: کتاب العتق، باب النهی عن بیع الولاء وهبته)

(۶۱) (والتفصیل فی: عمدة القاری: ۲۳/ ۲۰۸)

(۶۲) (سنن نسائی: کتاب البیوع، باب بیع الحیوان بالحیوان نسیئة۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب الحیوان بالحیوان نسیئة)

(۶۳) (والتفصيل فی: مبسوط: ۱۲/۱۲۳۔ مجموع: ۹/۴۰۲۔ اعلاء السنن: ۱۴/۳۸۱)

(۶۴) (والتفصيل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۳۴۹۔ المغنی لابن قدامة: ۴/۵۰۳۔ الفقه الاسلامی وادلته: ۴/۶۸۱۔ اعلاء السنن: ۱۴/۲۷۴)

(۶۵) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب الحيوان بالحيوان نسيئة)

(۶۶) (مسلم: كتاب المساقاة، باب جواز بيع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاضلاً۔ نسائی: كتاب البيوع، باب بيع الحيوان بالحيوان يدابيد متفاضلا)

(۶۷) (مسلم: كتاب المساقاة، باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وكراهية التفاضل فيه۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب فی الصرف)

(۶۸) (كنز العمال: ۲/۲۳۱)

(۶۹) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب التغليظ فی الربا)

(۷۰) (والتفصيل فی: الهداية: ۳/۸۱)

(۷۱) (بخاری: كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة۔ مسلم: كتاب المساقاة، باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الخ)

(۷۲) (والتفصيل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۷۳۔ بدائع: ۵/۱۸۵)

(۷۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی اقتضاء الذهب من الورق۔ نسائی: كتاب البيوع، باب اخذ الورق من الذهب)

(۷۴) (بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل يكون له ممر اوشرب فی حائط اوفی نخل۔ مسلم: كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر)

(۷۵) (والتفصيل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۹۳)

(۷۶) (والتفصيل فی: تكملة فتح الملهم: ۱/۳۲۶۔ فتح الباری: ۵/۳۸۔ اعلاء السنن: ۱۴/۳۹۔ المغنی: ۴/۱۹۰، ۱۹۱)

(۷۷) (بخاری: كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار۔ مسلم: كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين)

(۷۸) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی فضل الاقالة۔ ابن ماجه: ابواب

التجارات، باب الاقالة - اعلاء السنن: ۲۲۰/۱۴)

(۷۹) (والتفصيل فی: المجموع: ۱۷۴/۹- المغنی لابن قدامة: ۵۶۳/۳- بدائع: ۱۳۴/۵- الفقه الاسلامی وادلته: ۳۵۲/۴- حاشية الدسوقی: ۹۱/۳- تكملة فتح الملهم: ۳٦۷/۱)

(۸۰) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی خيار المتبايعين)

(۸۱) (كنز العمال: ۲۲۲/۳- اعلاء السنن: ۲۵/۱۴)

(۸۲) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی الرجل يقول فی البيع لا خلابة- نسائی: كتاب البيوع، باب الخديعة فی البيع

(۸۳) (والتفصيل فی: الفقه الاسلامی وادلته: ۵۲۸/۴- المغنی لابن قدامة: ۲۳۴/۴، ۲۹٦- تكملة فتح الملهم: ۳۷۹/۱- مذهب ابی حنيفة واحمد كمذهب مالك فی خيار الغبن كما فی الفقه الاسلامی: ۵۲۸/۴ والانصاف للمرداوی: ۵۸۴/۳)

(۸۴) (بخاری: كتاب البيوع، باب النهی للبائع ان لا يحفل الابل والبقر والغنم- مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع المصراة)

(۸۵) (والتفصيل فی: مبسوط: ۳۸/۱۳- المغنی لابن قدامة: ۱۴۹/۴- المجموع: ۲/۱۲، ۲۹- تكملة فتح الملهم: ۳۳۹/۱- اعلاء السنن: ٦۰/۱۴)

(۸٦) (بخاری: كتاب الجهاد، باب استئذان الرجل الامام- مسلم: كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه)

(۸۷) (بخاری: كتاب الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب- ابوداود: كتاب البيوع، باب فی الرهن)

(۸۸) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۲۲٦/۴- كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۳۳۷/۲- اعلاء السنن: ۹۲/۱۴)

(۸۹) (مسلم: كتاب المساقاة، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب- ابوداود: كتاب البيوع، باب فی حلية السيف تباع للدراهم)

(۹۰) (والتفصيل فی: المجموع: ۳٦۴/۱۰- مغنی لابن قدامة: ۲۹/۴- اعلاء السنن: ۲۸۷/۱۴)

(۹۱) (والتفصيل فی: مبسوط: ۵/۱۴- اعلاء السنن: ۲۹۰/۱۴- تكملة فتح الملهم: ٦۰۲/۱)

(۹۲) (بخاری: كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة- نسائی: كتاب

البیوع، باب بیع المکاتب)

(۹۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی المضارب یخالف)

(۹۴) (بخاری: کتاب المناقب، باب حدثنی محمد بن المثنی۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی المضارب یخالف)

(۹۵) (ابوداود: کتاب الدیات، باب فی دیۃ المکاتب)

(۹۶) (ابوداود: کتاب العتق، باب فی المکاتب یودی بعض کتابتہ۔ ابن ماجۃ: کتاب العتق، باب المکاتب)

(۹۷) (ابوداود: کتاب العتق، باب فی المکاتب یودی بعض کتابتہ۔ ابن ماجۃ: کتاب العتق، باب فی المکاتب)

(۹۸) (بخاری: کتاب الاستقراض واداء الدیون، باب اذا وجد مالہ عند مفلس فی البیع والقرض۔ مسلم: کتاب المساقاۃ، باب من ادرک ما باعہ عند المشتری وقد افلس)

(۹۹) (مسند احمد: ۵/ ۱۳)

(۱۰۰) (والتفصیل فی: مغنی لابن قدامۃ: ۴/ ۴۵۳۔ مغنی المحتاج: ۲/ ۱۵۸۔ تکملۃ فتح الملہم: ۱/ ۴۹۴)

(۱۰۱) (دارقطنی: ۴/ ۲۶۵۔ اعلاء السنن: ۱۸/ ۴۳)

(۱۰۲) (والتفصیل فی: مجمع الفقہ الاسلامی: ۳/ ۵۴۲۔ مغنی لابن قدامۃ: ۸/ ۳۱۹۔ مغنی المحتاج: ۱/ ۸۱۔ مبسوط: ۲۴/ ۷۔ ردالمختار: ۵/ ۳۲۰۔ بدائع: ۵/ ۱۱۳۔ اعلاء السنن: ۱۸/ ۴۳۔ تکملۃ فتح الملہم: ۳/ ۶۱۲)

(۱۰۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یاخذ حقہ من تحت یدہ۔ اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۸۳)

(۱۰۴) (بخاری: کتاب البیوع، باب من اجری امر الامصار علی مایتعارفون الخ۔ اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۸۲)

(۱۰۵) (والتفصیل فی: تکملۃ فتح الملہم: ۲/ ۵۷۸۔ اعلاء السنن: ۱۵/ ۳۸۳۔ ردالمختار: ۵/ ۱۰۵)

(۱۰۶) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریۃ۔ ابن ماجۃ: کتاب الصدقات، باب العاریۃ)

(۱۰۷) (والتفصیل فی: مجموع: ۱۴/ ۲۰۳۔ المغنی لابن قدامۃ: ۵/ ۲۲۰۔ اعلاء السنن: ۱۶/ ۵۲)

(۱۰۸) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریۃ۔ ابن ماجۃ: کتاب

الصدقات، باب العارية)

(۱۰۹) (مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الاقوات۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب في النهي عن الحكرة)

(۱۱۰) (والتفصيل في: فتح الباري: ۳۴۸/۴۔ المغنى لابن قدامة: ۲۴۳/۴۔ المجموع: ۴۴/۱۳۔ اعلاء السنن: ۴۳۰/۱۷)

(۱۱۱) (السنن الكبرى للبيهقى: ۳۱۷/۵۔ المعجم الكبير: ۲۹۲/۱۱)

(۱۱۲) (بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب الخصومة في البئر والقضاء۔ مسلم: كتاب الايمان، باب بيان غلظ تحريم اسبال الازار الخ)

(۱۱۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب اذا اختلف البيعان والمبيع قائم۔ نسائی: كتاب البيوع، باب اختلاف المتبايعين في الثمن)

(۱۱۴) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في بيع فضل الماء۔ نسائی: كتاب البيوع، باب بيع فضل الماء)

(۱۱۵) (والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۳۵۸/۴۔ بدائع: ۱۸۸/۶۔ المغنى لابن قدامة: ۲۹۸/۴۔ اعلاء السنن: ۱۶۴/۱۴)

(۱۱۶) (بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب من قال ان صاحب الماء احق بالماء حتى يروى۔ مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم فضل الماء الذي يكون بالفلاة الخ)

(۱۱۷) (بخاری: كتاب الاجارة، باب عسب الفحل۔ ابوداود: كتاب البيوع، باب عسب الفحل)

(۱۱۸) (سنن نسائی: كتاب البيوع، بيع ضراب الجمل)

(۱۱۹) (بخاری: كتاب البيوع، باب ثمن الكلب۔ مسلم: كتاب المساقاة: باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن الخ)

(۱۲۰) (نسائی: كتاب البيوع، باب بيع الكلب)

(۱۲۱) (والتفصيل في: المغنى لابن قدامة: ۲۷۸/۴۔ المجموع: ۲۲۸/۹۔ مغنى المحتاج: ۱۱/۲۔ بدائع: ۳۰۶/۶۔ كتاب الفقه: ۲۳۱/۲۔ اعلاء السنن: ۴۳۹/۱۴۔ تكملة فتح الملهم: ۵۲۶/۱)

(۱۲۲) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في كسب الحجام۔ ابن ماجة: ابواب التجارات، باب كسب الحجام)

(۱۲۳) (بخاری: كتاب الطب، باب الحجامة من الداء۔ مسلم: كتاب

المساقاة، باب حل اجرة الحجامة)

(۱۲۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی ثمن السنور۔ ابن ماجة: ابواب التجارات، باب نهی عن ثمن الکلب ومهرالبغی)

(۱۲۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی ثمن السنور۔ ابن ماجة: کتاب الصید، باب الهرة)

(۱۲۶) (المسند الجامع: ۱۷/۲۸۷)

(۱۲۷) (ابن ماجة: ابواب التجارات، باب مالا یحل بیعه)

(۱۲۸) (مسند احمد: ۵/۴۱۳۔ مستدرک حاکم: ۲/۵۵)

(۱۲۹) (ابن ماجة: ابواب التجارات، باب النهی عن التفریق بین السبی)

(۱۳۰) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبدا فاستعمله ثم وجد به عیبا۔ نسائی: کتاب البیوع، باب الخراج بالضمان)

(۱۳۱) (ابن ماجة: ابواب التجارات، باب من مرعلی ماشیة قوم اوحائط هل یصیب منه)

(۱۳۲) (المسند الجامع: ۵/۳۰۵)

(۱۳۳) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل یکون له ممراوشرب اوحائط۔ مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة الخ)

(۱۳۴) (بخاری: کتاب البیوع، باب مایذکرفی بیع الطعام والحکرة۔ مسلم: کتاب البیوع، باب بطلان بیع المبیع قبل القبض)

(۱۳۵) (بخاری: کتاب البیوع: باب لابیع علی بیع اخیه۔ مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیه)

(۱۳۶) (ابوداود: کتاب الاشربة، باب ماجاء فی الخمر تخلل)

(۱۳۷) (والتفصیل فی: تکملة فتح الملهم: ۱/۵۵۱)

(۱۳۸) (مسلم: کتاب الاشربة، باب تحریم تخلیل الخمر)

(۱۳۹) (ابوداود: کتاب الجهاد، باب فی ابن السبیل یا کل من التمر ویشرب من اللبن اذا مربه الخ)

(۱۴۰) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المیتة والاصنام۔ مسلم: کتاب المساقاة، باب تحریم بیع الخمر)

(۱۴۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب الرجوع فی الهبة۔ نسائی: کتاب النحل، باب رجوع الوالد فیما یعطی ولده)

(۱۴۲) (ابوداود: كتاب البيوع، باب الرجوع فی الهبة - نسائی: كتاب النحل، باب رجوع الوالد فيما يعطی ولده)

(۱۴۳) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۶۶۸/۵- مغنی المحتاج: ۴۰۲/۲- الفقه الاسلامی: ۲۸/۵)

(۱۴۴) (بخاری: كتاب البيوع، باب بيع الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام- مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر الا فی العرايا)

(۱۴۵) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۶۵/۴- كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۹۵/۲- حلية العلماء: ۱۸۴/۴- بدائع: ۱۹۴/۵- المنتقی: ۲۲۶/۴)

(۱۴۶) (بخاری: كتاب البيوع، باب لا يبيع علی بيع اخيه- مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل علی بيع اخيه وسومه علی سومه الخ)

(۱۴۷) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی الرجحان فی الوزن- نسائی: كتاب البيوع، باب الرجحان فی الوزن)

(۱۴۸) (المعجم الكبير: ۱۶۹/۱۹)

(۱۴۹) (مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل انظار المعسر والتجاوز فی الاقتضاء الخ)

(۱۵۰) (بخاری: كتاب الحوالات، باب فی الحوالة- مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغنی وصحة الحوالة الخ)

(۱۵۲) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۵۸۳/۴- الفقه الاسلامی وادلته: ۱۶۳/۵ بدائع: ۱۶/۶، ردالمختار: ۳۴۱/۵- كشاف القناع: ۳۷۴/۳ المجموع: ۳۳۲/۱۳- مغنی المحتاج: ۱۹۳/۲)

(۱۵۳) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۵۷۷/۴، المجموع: ۴۳۳/۱۳ حلية العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۳۲/۵- الفقه الاسلامی: ۱۷۵/۵ بدائع: ۱۸/۶- المبسوط: ۵۲/۲۰- مغنی المحتاج: ۱۹۵/۲)

(۱۵۴) (السنن الكبری للبيهقی: ۴۱/۶)

(۱۵۵) (بخاری: كتاب البيوع، باب بيع المنابذة- مسلم: كتاب البيوع، باب النهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة الخ)

(۱۵۶) (بخاری: كتاب السلم، باب السلم فی كيل معلوم مسلم: كتاب

المساقاة، باب المسلم)

(۱۵۷) (والتفصيل الفقه الاسلامي وادلته: ۶۱۵/۴- المبسوط: ۱۳۱/۱۲- بدائع: ۲۰۹/۵- المغنی لابن قدامة: ۳۰۷/۴- اعلاء السنن: ۴۱۹/۱۴)

(۱۵۸) (والتفصیل فی: الفقه الاسلامی، وادلته: ۷۲۳/۴- مغنی المحتاج: ۱۱۸/۲- المهذب: ۳۰۳/۱- المغنی لابن قدامة: ۳۵۰/۴)

(۱۵۹) (مصنف عبدالرزاق: ۲۶/۸- السنن الکبری للبیهقی: ۲۳/۶- تکملة فتح الملهم: ۶۴۱/۱)

(۱۶۰) (مسلم: کتاب المساقاة، باب الشفعة- ابوداود: کتاب البیوع باب ارض المشترک یزید بعضهم بیع نصیب بعض)

(۱۶۱) (والتفصیل فی: تکملة فتح الملهم: ۶۶۲/۱)

(۱۶۲) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل یکون له ممراوشرب فی حائط اوفی نخل- مسلم: کتاب البیوع- باب النهی عن المحاقلة والمخابرة وعن بیع المعاومة الخ)

(۱۶۳) (ابوداود- کتاب البیوع، باب فی التسعیر- ابن ماجة- ابواب التجارات، باب من کره ان یسعر)

(۱۶۴) (مسلم: کتاب الأیمان، باب قول النبی صلی الله علیه وسلم من غشنا فلیس منا- ابن ماجة: ابواب التجارات، باب النهی عن الغش)

(۱۶۵) (مسلم: کتاب المساقاة والمزارعة، باب جواز اقتراض الحیوان- بخاری: کتاب الوکالة، باب وکالة الشاهد والغائب جائزة)

(۱۶۶) (بخاری: کتاب الوکالة، باب الوکالة فی قضاء الدین- مسلم: کتاب المساقاة: باب جواز اقتراض الحیوان)

(۱۶۷) (مسلم: کتاب المساقاة، باب جواز اقتراض الحیوان واستحباب توفیته- ابوداود: کتاب البیوع، باب حسن القضاء)

(۱۶۸) (نسائی: کتاب البیوع، باب حسن المعاملة والرفق فی المطالبة)

(۱۶۹) (بخاری: کتاب البیوع، باب السهولة والسماحة فی الشراء- مسند احمد ۳۴۰/۳)

(۱۷۰) (السنن الکبری للبیهقی: ۳۴۷/۲- مستدرک حاکم: ۵۶/۲)

(۱۷۱) (والتفصیل فی: الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة: ۳۲۱/۵)

(۱۷۲) (المسند الجامع: ۱۰/ ۵۲۲)
(۱۷۳) (تکملة فتح الملهم: ۲/ ۵۳۶)
(۱۷۴) (المسند الجامع: ۲/ ۷۸۔ ابن ماجة۔ ابواب الاحکام باب ذکر القضاة)
(۱۷۵) (بخاری: کتاب الاعتصام، باب اجر الحاکم اذا اجتهد واصاب۔ مسلم: کتاب الاقضیة، باب بیان ان اجر الحاکم اذا اجتهد فاصاب الخ)
(۱۷۶) (ابوداود: کتاب الاقضیة، باب اجتهاد الرای فی القضاء۔ مسند احمد: ۵/ ۲۳۶۔ المسند الجامع: ۱۵/ ۲۴۰)
(۱۷۷) (مسند احمد: ۳/ ۲۲، ۵۵۔ السنن الکبری للبیهقی: ۱۰/ ۸۸)
(۱۷۸) (ابن ماجة: ابواب الاحکام، باب التغلیظ فی الحیف والرشوة۔ المسند الجامع: ۸/ ۱۷۱)
(۱۷۹) (ابوداود: کتاب الاقضیة، باب کیف القضاء۔ ابن ماجة: کتاب الاحکام، باب ذکر القضاء)
(۱۸۰) (الترغیب والترهیب: ۳/ ۱۷۷)
(۱۸۱) (بخاری: کتاب الاحکام، باب هل یقضی الحاکم اویفتی وهو غضبان۔ مسلم: کتاب الاقضیة، باب کراهة قضاء القاضی وهو غضبان)
(۱۸۲) (المسند الجامع: ۱۵/ ۲۶۲)
(۱۸۳) (المسند الجامع: ۱۷/ ۳۷۷۔ مسند احمد: ۲/ ۳۷۷)
(۱۸۴) (المسند الجامع ۲/ ۹۷)
(۱۸۵) (بخاری: کتاب الشهادات، باب من اقام البینة بعد الیمین۔ مسلم: کتاب الاقضیة، باب بیان ان حکم الحاکم لا یغیر الباطن)
(۱۸۶) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۱۵/ ۱۱۱۔ تکملة فتح الملهم: ۲/ ۵۶۸)
(۱۸۷) (مسلم: کتاب الایمان۔ باب وعید من اقتطع حق مسلم بیمین فاجرة بالنار۔ ابوداود: کتاب الایمان والنذور، باب التغلیظ فی الایمان الفاجرة)
(۱۸۸) (المسند الجامع: ۱۱/ ۱۵۷)
(۱۸۹) (بخاری: کتاب الرهن، باب اذا اختلف الراهن والمرتهن۔ مسلم: کتاب الاقضیة، باب الیمین علی المدعی علیه)

(۱۹۰) (ابوداود: کتاب الاقضیۃ، باب القضاء بالیمین والشاھد- ابن ماجۃ: کتاب الاحکام، باب القضاء بالشاھد والیمین)

(۱۹۱) (ابن ماجۃ کتاب الاحکام باب القضاء بالیمین والشاھد- مسند احمد: ۳/۳۰۵)

(۱۹۲) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۱۵/۳۵۰، تکملۃ فتح الملھم: ۲/۵۵۷)

(۱۹۳) (بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق عبدا بین اثنین- مسلم: کتاب العتق، باب التجزی فی العتق)

(۱۹۴) (والتفصیل فی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاھب الفقھاء: ٦/۱٦۰، ٦۳- ابدائع: ۴/۸٦)

(۱۹۵) (بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق نصیبا فی عبد- مسلم: کتاب العتق، باب ثبوت السعایۃ)

(۱۹٦) (بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق عبدا بین اثنین- مسلم: کتاب العتق، باب التجزی فی العتق)

(۱۹۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی العمری- المسند الجامع: ۷/۱۹۲- مسند احمد: ۵/۸)

(۱۹۸) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۵/۸- الشرح الکبیر مع الدسوقی: ۴/۹۷)

(۱۹۹) (بخاری: کتاب الھبۃ، باب ما قیل فی العمری والرقبی- مسلم: کتاب الھبات، باب العمری)

(۲۰۰) (مسند احمد: ۳/۳۱۲- مسلم: کتاب الھبات، باب العمری)

(۲۰۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرقبی- ابن ماجۃ: کتاب الھبات، باب الرقبی)

(۲۰۲) (والتفصیل فی: مغنی المحتاج: ۲/۳۹۹، بدائع: ٦/۱۱۷)

(۲۰۳) (ابن ماجۃ: کتاب الاحکام، باب فی الصلح)

(۲۰۴) (بخاری: کتاب المظالم والغصب، باب لا یمنع جار جارہ ان یغرز- مسلم: کتاب المساقاۃ، باب غرز الخشب فی جدار الجار)

(۲۰۵) (والتفصیل فی: تکملۃ فتح الملھم: ۱/٦٦۸)

(۲۰٦) (مسلم: کتاب الایمان: باب الیمین علی نیۃ المستحلف- ابوداود: کتاب الایمان، باب المعاریض فی الیمین)

(۲۰۷) (ابوداود: کتاب الاقضیة، ابواب من القضاء- ابن ماجة: کتاب الاحکام، باب اذا تشاجروا فی الطریق)

(۲۰۸) (بخاری: کتاب المظالم والغصب، باب اذا اختلفوا فی الطریق المیشاء- مسلم: کتاب المساقاة، باب قدر الطریق اذا اختلفوا فیه)

(۲۰۹) (ابوداود: کتاب الطلاق، باب من احق بالولد- ابن ماجة: کتاب الاحکام: باب تخییر الصبی بین ابویه)

(۲۱۰) (والتفصیل فی: مغنی المحتاج: ۴۵۶/۳، بدائع: ۴۲/۴، ۴۳، ۴۴)

(۲۱۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یاکل من مال ولده- نسائی: کتاب البیوع، باب الحث علی الکسب)

(۲۱۲) (بخاری: کتاب المظالم والغصب، باب اذا کسر قصعة اوشیئا لغیره- ابوداود: کتاب البیوع، باب فیمن افسد شیئا یغرم مثله)

(۲۱۳) (ترمذی: کتاب الاحکام، باب ماجاء فیمن یکسرله الشئی)

(۲۱۴) (بخاری: کتاب المغازی، باب غزوة الخندق- مسلم: کتاب الجهاد، باب بیان سن البلاغ)

(۲۱۵) (والتفصیل فی: درالمختار: ۱۵۳/۶)

(۲۱۶) (ابوداود: کتاب الحدود، باب فی الرجل یزنی بحریمه- ابن ماجة: کتاب الحدود، باب من تزوج امراة ابیه من بعده)

(۲۱۷) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب شرب الاعلی الی الکعبین- ابن ماجة: ابواب الرهون، باب الشرب من الاودیة)

(۲۱۸) (مسلم: کتاب الایمان، باب من اعتق شرکاله فی العبد- ابوداود: کتاب العتق، باب فیمن اعتق عبیدالم یبلغهم الثلث)

(۲۱۹) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۳۵۸/۹- بدائع: ۹۹/۴)

(۲۲۰) (ابوداود: کتاب العتق، باب فیمن ملک ذارحم محرم- ابن ماجة: کتاب العتق، باب من ملک ذارحم محرم فهو حر)

(۲۲۱) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی زرع الارض بغیراذن صاحبها- ابن ماجة: کتاب الرهون: باب من زرع فی ارض قوم بغیراذنهم)

(۲۲۲) (بخاری: کتاب الهبة، باب الهبة للولد- مسلم: کتاب الهبات، باب کراهة تفضیل بعض الاولاد فی الهبة)

(۲۲۳) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۴۴/۶-

تکملۃ فتح الملہم: ۶۸/۲)
(۲۲۴) (والتفصیل فی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاھب الفقھاء: ۴۴/۶)
(۲۲۵) (ابوداود: کتاب البیوع باب فی الشفعۃ)
(۲۲۶) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۸۰۰/۵۔ بدائع: ۴/۵۔ درمختار: ۲۲۱/۶۔ مغنی المحتاج: ۲۹۷/۲)
(۲۲۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الشفعۃ۔ ابن ماجۃ: کتاب الشفعۃ، باب الشفعۃ بالجوار)
(۲۲۸) (بخاری: کتاب الحیل، باب فی الھبۃ والشفعۃ۔ ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الشفعۃ)
(۲۲۹) (اعلاء السنن: ۴/۱۷۔ المسند الجامع: ۲۳۱/۹)
(۲۳۰) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۷۹۵/۵۔ درالمختار: ۲۱۷/۶۔ بدائع: ۱۲/۵۔ مغنی المحتاج: ۲۹٦/۲)
(۲۳۱) (بخاری: کتاب الشفعۃ، باب اذا اخبرہ رب اللقطۃ بالعلامۃ۔ مسلم: کتاب اللقطۃ، الاحادیث فی احکام اللقطۃ)
(۲۳۲) (بخاری: کتاب اللقطۃ، باب ضالۃ الابل۔ مسلم: کتاب اللقطۃ، باب ھل ترد اللقطۃ الی صاحبھا اذا عرفھا)
(۲۳۳) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۷۷٦/۵۔ البدائع: ۲۰۲/٦۔ درالمختار: ۲۷۸/۳)
(۲۳۴) (والتفصیل فی: المبسوط للسرخسی: ۸/۱۱۔ بدائع: ۲۰۲/٦۔ درالمختار: ۲۸۲/۳)
(۲۳۵) (والتفصیل فی: المبسوط للسرخسی: ۴/۱۱۔ بدائع: ۲۰۲/٦۔ درالمختار: ۲۷۹/۳۔ مغنی المحتاج: ۴۱۵/۲)
(۲۳٦) (ابن ماجۃ: ابواب اللقطۃ، باب ضالۃ الابل والبقر والغنم)
(۲۳۷) (بخاری: کتاب اللقطۃ، باب ضالۃ الابل۔ مسلم: کتاب اللقطۃ، باب الفرق بین لقطۃ الابل وغیرھا)
(۲۳۸) (بخاری: کتاب الشروط، باب الشروط فی الوقف۔ مسلم: کتاب الوصیۃ، باب الوقف)
(۲۳۹) (والتفصیل فی: المبسوط: ۲۸/۱۲۔ درمختار: ۳۳۷/۳۔ مغنی المحتاج: ۳۸۹/۲۔ الانصاف: ۱۰۰/۷)
(۲۴۰) (مسلم: کتاب الوصیۃ، باب مایلحق الانسان من الثواب بعد

وفاته- ابوداود: كتاب الوصايا، باب ماجاء فى الصدقة على الميت)

(۲۴۱) (بخارى: كتاب الزكاة، باب فى الركاز الخمس- مسلم: كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار)

(۲۴۲) (والتفصيل فى: بدائع: ۲۷۲/۷- درمختار: ۶۰۳/۶- مغنى المحتاج: ۲۰۳/۴- كشاف القناع: ۱۳۹/۴)

(۲۴۳) (والتفصيل فى: درمختار: ۳۱۸/۲- بدائع: ۶۵/۲، ۶۸- الشرح الصغير: ۶۵۶،۶۵۰/۱- مغنى المحتاج: ۳۹۴/۱)

(۲۴۴) (كتاب الاموال لابى عبيد: ۲۱۱/۱)

(۲۴۵) (ابوداود: كتاب الخراج والامارة والفئى، باب احياء الموات)

(۲۴۶) (والتفصيل فى: بدائع: ۱۹۴/۶- درمختار: ۴۳۲/۶- الشرح الكبير: ۶۹/۴)

(۲۴۷) (ابوداود: كتاب الخراج والامارة، باب فى اقطاع الارضين)

(۲۴۸) (ابوداود: كتاب الخراج والامارة والفئى، باب فى اقطاع الارضين)

(۲۴۹) (بخارى: كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس اذا اكل عنه- مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع)

(۲۵۰) (بخارى: كتاب المزارعة، باب المزارعة- ابوداود: كتاب البيوع، باب فى المساقاة)

(۲۵۱) (والتفصيل فى: المجموع: ۴۱۷/۱۴- المغنى لابن قدامة: ۳۸۲/۵- تكملة فتح الملهم: ۴۳۲/۱)

(۲۵۲) (والتفصيل فى: البدائع: ۱۸۱،۱۷۹/۶- درالمختار: ۲۷۵/۶- مغنى المحتاج: ۳۲۵/۲- الشرح الصغير: ۴۹۸/۳)

(۲۵۳) (ابوداود: كتاب البيوع باب فى المخابرة- مستدرك حاكم: ۲۸۶/۲)

(۲۵۴) (مسند احمد: ۱۴۱/۴- نسائى، كتاب المزارعة، النهى عن كراء الارض)

(۲۵۵) (ابوداود كتاب البيوع، باب فى المزارعة- المسند الجامع: ۴۳۳/۹)

ماخذ

کتاب	ناشر	مقام
اسهل المدارک	دارالفکر	بیروت
اعلاء السنن (جدید)	ادارة القران والعلوم الاسلامی	کراتشی
التمهید لابن عبدالبر	دارالکتب العلمیة	
الانصاف للمرداوی	داراحیاء التراث العربی	بیروت
الشرح الصغیر	دارالمعارف	مصر
الفقه الاسلامی وادلته	دارالفکر	بیروت
الافصاح عن معانی الصحاح	موسة السعیدیة	ریاض
المجموع	دارالفکر	بیروت
المسند الجامع	الشرکة المتحدہ	الکویت
المهذب للشیرازی	مطبعة عیسی البابی الحلبی	مصر
المبسوط للسرخسی	دارالمعرفة	بیروت
المعجم الکبیر للطبرانی	مطبعة الزهراء الحدیثة	موصل
السنن الکبری للبیهقی	نشرالسنة	بیروت
المنتقی علی الموطا للباجی	مطبعة السعارة	مصر
المغنی لابن قدامة	مکتبة الریاض الحدیثة	ریاض
بدایة المجتهد	مطبعة محمد علی	مصر
بدائع الصنائع	ایچ ایم سعید کمپنی	کراتشی
المسند	دارالمعارف	مصر
تکملة فتح الملهم	مکتبة دارالعلوم	کراتشی
حاشیة الدسوقی	دارالفکر	بیروت
حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء	دارالباز مکتبة الرسالة	مکة المکرمة

سنن الدارقطنی	مطبعة الفجالة الجدیدة	
رد المختار	ایچ ایم سعید کمپنی	کراتشی
روضة الطالبین	المکتب الاسلامی	بیروت
فتح الباری	دار نشر الکتب الاسلامیة	لاهور
کتاب الموضوعات	المکتبة السلفیة	المدینة المنورة
کتاب الفقه علی المزاهب الاربعة	المکتبة التجاریة	مصر
کتاب الحجة علی اهل المدینة	دار المعارف النعمانیة	لاهور
کشاف القناع	عالم الکتب	بیروت
کنز العمال	موسسة الرسالة	بیروت
الهدایة	مکتبه شرکة علمیة	ملتان
عمدة القاری	دار الفکر	بیروت
سنن الدارمی	دار المحاسن الطباعة	القاهرة
مغنی المحتاج	دار احیاء التراث العربی	بیروت
مسند احمد	المکتب الاسلامی	بیروت
مستدرک حاکم	مجلس دائرة المعارف الاسلامیة	حیدرآباد